UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
CENTRO DE ESTUDIANTES - DAIMON
CARRERA DE FILOSOFÍA

¿Filosofía en Bolivia o filosofía boliviana?









Título del libro:
¿Filosofía en Bolivia o filosofía boliviana?

Publicación Financiada por el Centro de Estudiantes de la Carrera de Filosofía

Diseño, diagramación e Impresión
EBLON IMPRESORES

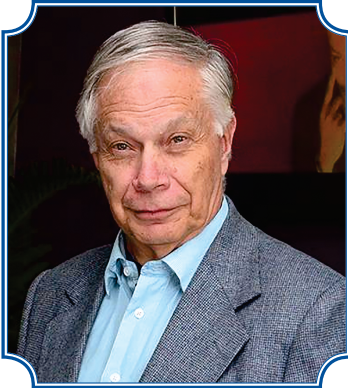
Depósito Legal: 6-6-6
INSB: 00000

Portada
Autor: Arq. LEO CALISAYA CASTILLO, artista pintor boliviano
Título: Libertad en el vacío
Técnica: Acuarela/Watercolor
Colección privada

Interiores
Autor: Arq. LEO CALISAYA CASTILLO, artista pintor boliviano
Título: Fragmentos del tiempo
Técnica: Acuarela/Watercolor
Colección privada

Dedicatoria

Dedicado con mucho cariño a tres docentes de la Carrera de Filosofía.
Nuestra ferviente admiración por la labor docente que desempeñaron y aún desempeñan.



Ph. D. H. C. F. Mansilla



Ph. D. Blithz Lozada



Ph. D. Gonzalo Tinajeros Arce

Presentación
(Directora)

Introducción
Algunas palabras de la ejecutiva del Centro de Estudiantes de la Carrera de Filosofía

La pregunta sobre *¿filosofía en Bolivia o filosofía boliviana?* trasluce la duda razonable sobre la existencia de *la* filosofía boliviana como un tipo particular de filosofía.

El debate sobre la existencia de la filosofía boliviana ha sido recurrente a lo largo del tiempo en nuestro país. Sin embargo, tras el surgimiento de perspectivas filosóficas posmodernas, como las planteadas en los estudios postcoloniales emergentes, vuelve a ser motivo de interrogación existencial desde el imaginario colectivo de lo que se entiende por lo propiamente boliviano como si esto estaría sujeto a la identidad de un país o al marco territorial en el que habita un conglomerado de gente.

Desde este punto de vista, los miembros del Centro de Estudiantes-DAIMON de la Carrera de Filosofía de la UMSA, tras un debate realizado, en razón de diferentes trabajos del Dr. HCF Mansilla, hemos determinado abrir un espacio de discusión y análisis para promover la exposición y visualización de argumentos que permitan la construcción de líneas de investigación sobre el caso en cuestión.

Por otro lado, dado que los Centros de Estudiantes en general suelen habitualmente publicar informes de sus gestiones y otros asuntos concernientes a su labor dirigencial, el Centro de Estudiantes de la Carrera de Filosofía ha pensado más bien en publicar las reflexiones de estudiantes y tres docentes de la Carrera de Filosofía de mucha estima y trayectoria: el Ph.D. H. C. F. Mansilla, el Ph.D. Blithz Y. Lozada Pereira y el Ph.D. Gonzalo Tinajeros, quienes abordan temas vinculados de uno u otro modo a la pregunta *¿filosofía en Bolivia o filosofía boliviana?* En este sentido, se lanzó la invitación al concurso de publicación de ensayos filosóficos sobre el tema propuesto.

Por otro lado, la publicación del Libro: ¿Filosofía en Bolivia o Filosofía Boliviana? se constituye en una oportunidad para responder a preguntas impensadas, sospechadas, a partir de la creación de maquinarias discursivas que abran paso a la capacidad humana de pensar, proponer, reflexionar, criticar, con el

fin de sacar a la sociedad de la monotonía de la búsqueda del sentido utilitario de la realidad y del pensar.

Así el abrir un espacio de análisis y discusión filosófica sobre la duda razonable de la existencia de la filosofía boliviana, a partir de la dilucidación de la interrogante ¿filosofía en Bolivia o filosofía boliviana? nos ha permitido dar paso a los estudiantes de la Carrera de Filosofía hacia una exploración filosófica, una explicación de pensamientos, creencias, convencimientos, etc., en el marco, de una cuidadosa y coherente lógica argumentativa.

En tal sentido, tengo a bien agradecer a nombre de los estudiantes de la Carrera de Filosofía a nuestras autoridades: al M. Sc. Oscar Arnaldo Heredia Vargas, Rector de la Universidad Mayor de San Andrés; a la M.Sc. María Virginia Ferrufino Loza, Decana de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y al Lic. Freddy Luis Maidana Rodríguez, Vicedecano de la misma facultad; a la Ph. D. Silvya De Alarcón Chumacero, Directora de la Carrera de Filosofía, por lograr que el andamiaje institucional de nuestra casa superior de estudios coadyuve en la concreción de proyectos estudiantiles como el presente. También debo agradecer a todos los estudiantes de la Carrera de Filosofía, quienes han participado del concurso de publicación emitido por el Centro de Estudiantes en el marco de la convocatoria aprobada en el CAF y el HCF con Resolución HCF- N°6452, además de la conformación del comité editor con Resolución HCF -N°8993.

Asimismo, agradecemos al equipo editor docente estudiantil quienes han logrado llevar a buen término la culminación de la publicación del libro ¿Filosofía en Bolivia o Filosofía Boliviana?

Al interior del presente libro el lector encontrará en la Primera parte los trabajos académicos de tres de los docentes más reconocidos de la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés por su trayectoria en el ámbito de la investigación filosófica: el Ph.D. H. C. F. Mansilla que nos presenta *Un posible estado del arte de la filosofía en Bolivia*; el Ph.D. Blithz Y. Lozada Pereira quien nos acerca a la *Filosofía, política y educación entre los siglos XIX y XX*; y el Ph.D. Gonzalo Tinajeros Arce quien nos guía hacia la observación de la *Formación psíquica de la opinión más probable en situaciones contingentes de la vida política…* desde Juan de Solórzano Pereira. En la Segunda parte se presentan los aportes de estudiantes de la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés, los mismos abordan la pregunta ¿filosofía en Bolivia o

filosofía boliviana? desde diferentes enfoques y formas de comprensión del abordaje de una pregunta tan compleja y controversial.

Así encontramos el trabajo *Made in Bolivia design by ancient Greece. Guillermo Francovich y la filosofía en Bolivia* de Mauricio Renan Rodríguez Barros, quien desde su análisis nos presenta ciertos indicios descriptores de la posibilidad de una filosofía boliviana humanista a partir de la propuesta de la conformación de una cultura global situada en el pensamiento de Francovich.

Asimismo, el ensayo *¿Filosofía boliviana o filosofía en Bolivia? Una nueva propuesta a la problemática a partir del análisis de cuatro tesis de licenciatura de la carrera de filosofía de la UMSA (2019-2022)* de Luis Carlos Martínez Wilde, quien plantea la coexistencia de la Filosofía Boliviana y la Filosofía como discurso y producto europeo, dado que el pensar la filosofía boliviana radica no en su origen o existencia, sino en sus aportes local, latinoamericano y/o mundial.

Por otro lado, en el ensayo: *La hermenéutica de la memoria colectiva: Un análisis del recorrido de la memoria desde la Danza Wititis de Bolivia* de Maria Carminia Alba Tarifa se nos presentan algunos elementos para la construcción de una filosofía boliviana desde la idea de la posibilidad de sentido de otra hermenéutica: la *Hermenéutica de la Memoria Colectiva,* misma que se basa en una concepción de la cosmovisión del *movimiento de la pacha* desde el pensamiento andino interpretado por Meneses (2018) y aplicado a la lectura del recorrido de la memoria de la Danza Wititis observada y analizada en el trabajo de Richard Mújica Angulo (2021). Así, el ensayo da respuesta a la pregunta ¿filosofía en Bolivia o filosofía boliviana? desde un quehacer filosófico o práctico, lo que trasluce una aceptación intrínseca de la existencia de cosmovisiones que particularizan la memoria de un pueblo y, por lo mismo, la posibilidad de sentido de la existencia de una filosofía boliviana.

El ensayo *Trialismo y el enfoque integrador del Derecho a la luz del pensamiento de Rafael García Rosquellas* de Henry Carlos Plata Mamani nos permite observar la filosofía del derecho desde una lectura del pensamiento jurídico boliviano para luego introducirnos en una reflexión sobre la importancia de la filosofía del derecho para la construcción del pensamiento boliviano.

Finalmente, en el ensayo *Filosofía sin lugar: exploración sin límites* de Saúl Edmundo Gómez Molina se plantea que la Filosofía no responde a un determinado espacio territorial, lo que significa que su práctica y aplicación es de

carácter universal; es decir, no asume una identidad particular, lo que anula la posibilidad del sentido de existencia de una filosofía boliviana.

Maria Carminia Alba Tarifa
1ERA EJECUTIVA DEL CENTRO DE ESTUDIANTES
CARRERA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Prologo
Escudriñando en la filosofía boliviana

¿Filosofía en Bolivia o Filosofía boliviana? La pregunta que da inicio a este libro tiene en sí misma un carácter filosófico. Puesto que pone en debate uno de los grandes problemas de esta disciplina: ¿Cuál es su objeto? Dicho de otra manera, ¿Qué es la filosofía?

Esta pregunta puede tener respuestas tautológicas. Se puede decir que la filosofía es lo que hace el filósofo o el ejercicio de pensar en temas tradicionalmente filosóficos, como por ejemplo, la cuestión de la belleza, la verdad, el ser, la mejor manera de organizar las sociedades, etcétera.

Pueden haber respuestas más acotadas, más amplias, más exactas o más inexactas. Pero en la mayoría de los casos, en el quehacer filosófico, la pregunta es más interesante o potencial que la respuesta. Siempre y cuando se tome en serio el ejercicio del pensar filosófico, es decir, llevar hasta el último los presupuestos que la misma pregunta plantea.

La pregunta que engloba los textos que aquí son presentados tiene además un contexto bien determinado. Hay que reflexionar si ha existido o existe un pensamiento auténticamente filosófico en Bolivia. Esta tarea también plantea la cuestión si el hacer filosofía implica necesariamente generar un pensamiento absolutamente original. Si fuera así, solo un puñado de pensadores de la historia universal podrían ser considerados filósofos. En tanto el pensamiento se nutre necesariamente de otras reflexiones, se reactualiza, se generan conexiones, se recontextualiza, etcétera. Puede ser que eso suceda en el caso boliviano, en tanto muchos de los pensadores citados aquí re-encuadran cuestiones típicamente filosóficas en el marco de las condiciones particulares del país que nos ha tocado habitar.

Siguiendo esta lógica se podría entender que una filosofía boliviana es lo que hace un pensador que tiene como objeto de indagación alguna cuestión filosófica en territorio nacional. Sin duda este primer acercamiento es absolutamente tautológico. Pero da ciertas pautas para iniciar el debate que se abre en estas páginas. Pensar desde Bolivia la filosofía o pensar filosóficamente Bolivia es el

objetivo de la pregunta que plantea este libro. Por supuesto ese objetivo es amplio y sin duda el debate puede enriquecerse y alimentarse a partir de esta publicación.

Hay otro contexto más acotado. Esta publicación es el esfuerzo del Centro de Estudiantes de la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA). La pregunta nace de la inquietud de los estudiantes dentro de las aulas. Sobre todo frente al trabajo ensayístico de uno de sus más reconocidos docentes: H.CF Mansilla. Así que el lector encontrará aquí el aporte de los estudiantes de filosofía. Considerando los pocos espacios de formación en filosofía que existen en Bolivia es interesante rescatar el pensamiento de los estudiantes y futuros filósofos. Por supuesto, no podría faltar el aporte de tres docentes y ex docentes de la Carrera. Escriben H.C.F Mansilla, Blithz Lozada y Gonzalo Tinajeros.

De ahí que el libro se divide en dos partes. En la primera de ellas, se encuentran los aportes de los docentes mencionados. Mansilla, con su acostumbrada claridad, hace un repaso histórico de los pensadores bolivianos que se inquietaron por reflexionar en términos filosóficos. Desde su visión crítica, su ensayo permite rastrear ciertos elementos reiterativos y diferencias sustanciales entre los autores citados.

Lozada en cambio, propone pensar la pregunta a partir de un análisis de las reflexiones de dos autores claves para la filosofía boliviana (o la filosofía en Bolivia): Franz Tamayo y Alcides Arguedas. Aunque con visiones contrarias, ambos autores comparten un mismo sustrato: el trasfondo racista de sus reflexiones. Para comprender mejor a los autores y sus polémicas, Lozada traza una pequeña historia de la educación en Bolivia, haciendo énfasis sobre todo en el periodo liberal, momento en que se inauguran las primeras normales en Bolivia.

A su vez, Gonzalo Tinajeros nos propone una pequeña provocación: pensar la filosofía en Bolivia antes de la existencia misma del país. Es decir, dar cuenta de la filosofía que existía en el que hoy llamamos el territorio boliviano en el tiempo de la colonia. Así pues su texto se enmarca en la escolástica colonial. Un tema que Tinajeros trabaja hace mucho tiempo. En esta ocasión reflexiona sobre el pensador Juan Solórzano Pereira. Demostrando así que la filosofía en Bolivia existe desde tiempos coloniales. En estas tierras, se debatian temas de lógica y filosofía del derecho.

Esos tres ensayos permiten dar cuenta de un posible estado del arte de la filosofía en Bolivia. Dan herramientas a un investigador interesado en pensadores

bolivianos para profundizar en autores y temas que marcan el pensar filosófico en este territorio.

La segunda parte de este libro está consagrada a los aportes estudiantiles. Mauricio Rodríguez nos propone una lectura sobre la obra de Guillermo Francovich. El ensayo permite comprender que la obra de Francovich es mucho más extensa de lo que generalmente se cree. Por lo que Rodríguez nos invita a recopilar e investigar los textos que se encuentran dispersos del autor.

Posteriormente Luis Carlos Martínez propone pensar la pregunta de este ensayo no desde los filósofos más o menos consagrados que ya conocemos. Sino indagar sobre las cuestiones que interesan a los estudiantes de la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés. En ese sentido reflexiona sobre cuatro tesis recientemente defendidas. Aquí nace una observación interesante. Puesto que de las cuatro tesis elegidas dos tienen como objeto de estudio un "texto" realizado por artistas bolivianos. Esto hace pensar que la filosofía en Bolivia no solamente se da en géneros ensayísticos o en tratados (si se habla de la escolástica colonial), sino también en obras de arte. Esto por supuesto complejiza la pregunta sobre qué es la filosofía en un cariz más bien posmoderno.

El tercer ensayo de esta segunda parte parece confirmar esta tendencia. Se trata de un texto de Carmiña Alba Tarifa en el que trata de interpretar desde una visión filosófica la danza de los Wititis. La manera en la que se organiza esta expresión cultural y se transmite parece tener un trasfondo filosófico.

El cuarto ensayo explora la filosofía del derecho. Evidentemente ha habido filósofos bolivianos que se han ocupado de esta rama del saber. Henry Plata indaga sobre el pensamiento de Rafael García Rosquellas. Este autor desarrolla las posibilidades del trialismo jurídico. Para Plata, esta visión permite una comprensión del derecho más completa y adecuada a realidades extremadamente plurales como la boliviana.

Aunque el libro demuestra con creces la existencia de un pensamiento filosófico en Bolivia, también hay voces disidentes. El último ensayo explora esta posibilidad. Es decir plantea la tesis de la no existencia de una filosofía en Bolivia. Por ende, el autor Saúl Gómez, transita otros derroteros. Con un ánimo de pluralismo, publicamos este ensayo para que el lector tenga más insumos para el debate.

Por supuesto después de haber leído el libro seguramente el lector no encontrará una respuesta contundente a la pregunta de este ensayo. Pero sin duda podrá tener un acercamiento más nítido a lo que significa pensar en y desde Bolivia.

Este libro permite hacer un estado del arte sobre las investigaciones en filosofía en Bolivia. Este es probablemente su mayor aporte. Pero además es importante entender que este texto busca hacer del pensamiento filosófico algo que deja de encuadrarse en las aulas de una pequeña carrera de la Universidad Mayor Mayor de San Andrés. Las reflexiones aquí expuestas son producto de las tantas horas de clases que pasan los estudiantes. En ese sentido el ejercicio mismo de pensar filosóficamente la pregunta que abre este libro demuestra que hay la inquietud sobre la existencia de una filosofía en Bolivia o boliviana. Pensar filosóficamente desde y en Bolivia es posible y es una tarea cotidiana que se hace dentro de las aulas de la universidad pública.

M.Sc. Sebastián Morales Escoffier
DOCENTE DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS

Índice

¿Filosofía en Bolivia o filosofía boliviana?

PRIMERA PARTE:

Un posible estado del arte de la filosofía en Bolivia



APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN BOLIVIA

H. C. F. Mansilla

RESUMEN

Por falta de fuentes confiables no podemos reconstruir los posibles comienzos de la actividad filosófica en las culturas prehispánicas de la región andina. En la era colonial española la filosofía que se practicó en el ámbito universitario tenía como fundamento una combinación de tomismo clásico, derecho natural según la Escuela de Salamanca y conceptos derivados del llamado Derecho Indiano. Durante la república los esfuerzos filosóficos estuvieron consagrados a dilucidar temas como la identidad nacional, el lugar de Bolivia en el concierto de las naciones y el camino propio hacia la modernidad. En estas controversias se destacaron tempranamente Alcides Arguedas (como representante de la tendencia liberal-racionalista) y Franz Tamayo (el pensador telurista). Hasta hoy se puede constatar la fuerza de esta última corriente, enriquecida por aportes nacionalistas, marxistas e indianistas.

PALABRAS CLAVE

Alcides Arguedas, Derecho Indiano, Fausto Reinaga, Franz Tamayo, nacionalismo, telurismo

ABSTRACT

Because of the lack of reliable sources we cannot reconstruct the possible beginnings of philosophical thought in the Prehispanic cultures of the Andean area. During the Spanish colonial time the usual philosophical activity had a theoretical foundation which was composed of classical Thomism, natural law according to the Salamanca School and concepts derives from so-called Indian Law. During the Republican age the philosophical efforts have been devoted to discuss such themes like national identity, Bolivia's place in the world order and the own way towards modernity. In these controversies Alcides Arguedas (as a representative of the liberal-rationalist tendency) and Franz Tamayo (the representative of the telurist current) stood early out. This current has proved to be till today very important in Bolivia. Nowadays it is enhanced by nationalist, Marxist and indianist contributions.

KEY WORDS

Alcides Arguedas, Fausto Reinaga, Franz Tamayo, Indian Law, nationalism, telurism

APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN BOLIVIA

Empezaré por las conclusiones. Desde hace mucho tiempo se dice que la porción más interesante del quehacer filosófico en las sociedades ibéricas y latinoamericanas se expresa mediante la literatura, las artes y la ensayística en ciencias sociales. La otra conclusión asevera que Bolivia, en comparación con naciones de magnitud poblacional semejante, ha generado notables productos en los campos de la historiografía, la filosofía política y social y la literatura de la más alta calidad. Si dejamos a un lado las modas relativistas y la corrección política del momento y si echamos un vistazo *crítico* a la creación filosófica y sociológica en la inmensa mayoría de los países de Asia, África y América Latina, podemos comprobar, efectivamente, que sólo los estados con una población muy grande pueden exhibir manifestaciones intelectuales comparables a las bolivianas. Otra cosa muy diferente es que nuestra sociedad no ha sabido o no ha querido apreciar de manera adecuada lo que se ha elaborado en aquellos campos que exigen un cierto esfuerzo de comprensión. Este breve ensayo es un intento de recuperar la notable producción intelectual que han generado estas tierras.

Por falta de fuentes escritas precolombinas es casi imposible la reconstrucción de un pensamiento filosófico en la antigua civilización de Tiawanaku y en los señoríos aymaras posteriores. Lo mismo puede afirmarse del Imperio Incaico. Se conoce vagamente la existencia de dos jefes kollas, militares y políticos, de la región septentrional del altiplano, *Huyustus* y *Takuilla,* que habrían sido al mismo tiempo dos sabios eminentes, pero no ha sido posible determinar fehacientemente ni el contenido ni el marco de referencia de dichas reflexiones[1]. Es posible que estas se hayan ocupado de problemas de moral práctica, rituales religiosos y cuestiones guerreras, que constituyen los temas con los cuales empieza el quehacer intelectual en todos los ámbitos civilizatorios. La arquitectura y las obras de arte que han quedado de la época de Tiawanaku son testimonios valiosos de una religión y una mitología muy diferenciadas y de conocimientos tecnológicos muy avanzados. Pero la carencia de fuentes escritas nos impide constatar dos elementos que son habitualmente el comienzo del quehacer

---

1 Algunas referencias poco exactas en: Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia,* Buenos Aires: Losada 1945, pp. 13-23; Alipio Valencia Vega, *El pensamiento político en Bolivia,* La Paz: Juventud 1973, pp. 13-31.

filosófico en sentido específico: (1) la facultad, así sea incipiente, de poner en cuestionamiento lo obvio y sobreentendido de las propias creencias y pautas de comportamiento, por más entrañables que estas resulten ser; y (2) la construcción de nociones abstractas, a partir de las cuales posteriormente se habría podido postular normas de validez universal. Pese a la complejidad alcanzada por la cosmología tiahuanakota[2], este modelo civilizatorio desconoció probablemente una meditación crítica en torno a él mismo. El notable teólogo suizo *Josef Estermann* ha llegado a conclusiones diferentes, lo que menciono aquí por razones de equidad[3].

Para la esfera específica de la filosofía política hay que mencionar, sin embargo, que las culturas precolombinas – por ejemplo: el Imperio Incaico – no conocieron ningún sistema para diluir el centralismo institucional, para atenuar gobiernos despóticos o para representar en forma legítima y permanente los intereses de los diversos grupos sociales y de las minorías étnicas. La homogeneidad era su principio rector, como puede detectarse parcialmente aun hoy en el seno de las comunidades campesino-indígenas. Esta constelación histórico-cultural parece no haber fomentado el surgimiento autónomo de reglas normativas de comportamiento que resultasen a la larga favorables al despliegue de individuos incómodos y críticos con respecto a las ideologías y prácticas prevalecientes en su momento, lo cual ha sido decisivo para el surgimiento de una auténtica filosofía.

Pese a una fuerte tendencia actual, impulsada por intelectuales indianistas de indudable valía, que considera las antiguas culturas precolombinas como una Edad de Oro libre de las alienaciones modernas y como un dechado de virtudes democráticas, se puede afirmar que los modelos precolombinos han sido proclives al consenso compulsivo y al verticalismo en las relaciones cotidianas. Esta constelación histórico-social generó una idea vigorosa de colectividad, a la cual las personas estaban sometidas *a priori,* sin gozar de derechos pre-estatales que puedan, en su caso, ofrecer protección contra decisiones y abusos del Estado. No era una civilización donde prevaleciera el derecho al disenso y donde el individuo tuviese una dignidad ontológica superior frente al Estado. La supervivencia y la consolidación de la comunidad era la ley suprema. La idea de una Edad de Oro

2 Sobre la complejidad de esta cosmología, que ahora es objeto de múltiples estudios, cf. la obra pionera: Ramiro Condarco Morales, *Historia del saber y la ciencia en Bolivia,* La Paz: Academia Nacional de Ciencias 1978, pp. 23-25.

3 Josef Estermann, *Si el Sur fuera el Norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente,* La Paz: ISEAT 2008; Josef Estermann, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo,* La Paz: ISEAT 2007; Josef Estermann, *Interculturalidad. Vivir la diversidad,* La Paz: ISEAT 2010.- Sobre esta temática cf. Blithz Lozada Pereira, *Cosmovisión, historia y política en los Andes,* La Paz: CIMA 2013.

propia – exenta de fenómenos de explotación y de prácticas discriminatorias – es aun hoy una parte importante del imaginario popular[4] y uno de los elementos centrales y permanentes de la filosofía andina consagrados a cuestiones socio-políticas.

Hay que señalar los logros de las civilizaciones precolombinas en muchas otras áreas, logros que están fuera de toda duda, por ejemplo en la agricultura, las artes plásticas, la formación de sólidas identidades colectivas y los sistemas de solidaridad práctica, lo cual no es poco, ciertamente. Pero es también de justicia llamar la atención sobre un modelo hermético y demasiado homogéneo de organización sociopolítica, que a lo largo de los siglos adquiere un cariz básicamente conservador – como lo señaló *Arnold J. Toynbee*[5] –, el cual entorpece la comprensión de la constelación supranacional y de los aspectos positivos de otros sistemas culturales. Esta constelación dificulta probablemente hasta hoy la situación de los individuos y de los derechos humanos en las sociedades andinas.

Durante la era colonial española en el Alto Perú, es decir desde 1537 hasta 1825, surgió una cierta actividad intelectual en torno a la Universidad de San Francisco Xavier[6], fundada en 1624. Paralelamente hay que mencionar que la época virreinal generó una considerable profusión de obras de primera calidad en las artes plásticas, la arquitectura y la música, que pueden ser calificadas como aportes originales a la constitución de un estilo *barroco mestizo* y, por ello, manifestaciones propias y específicas de un orden social distinto[7]. Los productos

---

4 Para una descripción exhaustiva, pero fantasiosa de la Edad de Oro prehispánica, basada en los conceptos de "paraíso terrenal" y "el trabajo era una fiesta permanente" cf. Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawantinsuyo: hoy y mañana,* La Paz: Chitakolla 1984; Ramiro Reynaga Burgoa, *Tawantinsuyu: 5 siglos de guerra qheswaymara contra España,* La Paz: Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK'A 1978.

5 Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (abridgement by D. C. Somervell), Londres: Oxford U. P. 1962, passim. Sobre esta temática cf. Teresa Gisbert, *Toynbee y la civilización andina,* en: Carlos Urquizo Sossa (comp.), *Coloquio acerca de las principales tendencias históricas,* La Paz: Alcaldía Municipal 1981, pp. 67-85.

6 Cf. Guillermo Francovich, *El pensamiento universitario de Charcas y otros ensayos. Historia del pensamiento en el Alto Perú y en Bolivia desde la época colonial hasta el siglo XIX,* Sucre: Universidad de San Francisco Xavier 1948, pp. 34-44; Luis Paz, *La Universidad Mayor, Real y Pontificia de San Francisco Xavier de la capital de los Charcas. Apuntes para su historia,* Sucre: Imprenta Bolívar 1914; Joaquín Loayza Valda, *La universidad de Charcas,* Sucre: Universidad de San Francisco Xavier 1998 (cubre principalmente el periodo previo a la independencia: fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX); Gunnar Mendoza Loza, *La Universidad de San Francisco Xavier en el coloniaje 1624-1824,* en: Gunnar Mendoza, *Obras completas,* Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Fundación Cultural del Banco Central 2005-2006, vol. I, pp. 205-207.

7 Entre la abundante literatura sobre esta temática cf. José de Mesa Figueroa, *La cultura en La Paz. Ensayos y análisis de temas prehispánicos, virreinales y republicanos,* en: Alberto Crespo Rodas / Mariano Baptista

más arriba influyera poderosamente sobre la obra de *Juan de Matienzo*[13] (1520-1579), quien llegó a ser presidente de la Real Audiencia de Charcas. En este contexto hay que mencionar también la contribución del jesuita *José de Acosta* (1539/1540-1600), quien vivió en La Paz, Potosí y La Plata (hoy Sucre) durante el siglo XVI. Este notable naturalista, astrónomo y teólogo, autor de numerosas publicaciones sobre los más diversos rubros y, ante todo, de la *Historia natural y moral de las Indias* (1590)[14], ha provocado el interés de investigadores académicos contemporáneos a causa de sus reflexiones en torno al tratamiento adecuado de los indígenas y a su estrategia pedagógica de largo aliento, basada esta última en una educación moderada y paulatina como la manera más adecuada de atraer espontáneamente a los indios hacia la aceptación voluntaria de la fe católica[15].

Vitoria y Acosta tuvieron una marcada influencia sobre *Juan de Solórzano y Pereyra* (1575-1655) y otros pensadores posteriores vinculados estrechamente con el Alto Perú, como *Antonio de León Pinelo* (1596-1660)[16]*, Gaspar de Escalona y Agüero* (1590-1659) [17] y *Fray Gaspar de Villarroel* (1587-1665), este último arzobispo de Charcas[18]. Todos ellos propugnaron una doctrina basada en dos puntos esenciales: la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y su participación en derechos similares, por un lado, y la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo de parte de los españoles, por otro. La filosofía política que

13 Cf. Germán Morong Reyes, *Saberes hegemónicos y proyecto de dominio colonial: los indios en la obra de Juan de Matienzo "Gobierno del Perú" (1567),* en: FRONTERAS DE LA HISTORIA (Bogotá), vol. 18, Nº 2, julio-diciembre de 2013, pp. 77-103.

14 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], edición crítica a cargo de Edmundo O'Gorman, México: FCE 1962.

15 Sobre este pensador existe una amplia literatura secundaria: Francis Ivanhoe, *El padre José de Acosta, cronista de Indias,* en: HISTORIA MEXICANA (México), vol. XVI (1967), Nº 65, pp. 126-145; Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta (1540-1600): His Life and Thought,* Chicago: Loyola University Press 1999; Anthony Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (siglos XVI, XVII y XVIII),* Barcelona: Península 1997; Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princeton: Princeton University Press 1991.

16 Sobre Antonio de León Pinelo, su vida y sus escritos, cf. Antonio Muro Orejón, *Lecciones de historia del derecho hispano-indiano,* México: Porrúa 1989, pp. 110-115; Bernardino Bravo Lira, *El derecho indiano y sus raíces europeas: derecho común y propio de Castilla,* en: ANUARIO DE HISTORIA DEL DERECHO ESPAÑOL (AHDE, Madrid), vol. LVIII, 1988, pp. 5-80, aquí pp. 11-12.

17 Gaspar de Escalona y Agüero, *Gazofilacio real del Perú* [1647], Lima: Editorial del Estado 1941 (y ediciones posteriores). Sobre la vida y los escritos de este autor, cf. Bernardino Bravo Lira, op. cit. (nota 16), pp. 42-43.

18 Gaspar de Villarroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio,* Madrid: García Morrás 1656-1657 (dos volúmenes).- Sobre la vida y obra de Gaspar de Villarroel cf. Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia,* La Paz: Juventud 1966, pp. 27-32; Esteban De Gori, *La universidad de Charcas: teoría y acción política,* en: REVISTA HISTORIA DE LA EDUCACIÓN LATINOAMERICANA (RHELA) (Tunja / Colombia), vol. 14, 2010, pp. 169-190, especialmente pp. 172-173.

generaron estaba centrada en los *justos títulos,* con los cuales se justificaba la colonización española. Como este fue el tema central de la actividad filosófica colonial, no es del todo superfluo mencionar muy brevemente el argumento central[19]. La voluntad de Dios se habría manifestado en la inspiración concedida a navegantes y descubridores castellanos para llegar como primeros a las tierras incógnitas del Nuevo Mundo. La ocupación colonial podría ser considerada como una manifestación práctica de la voluntad de Dios. Por otra parte, el pretendido estado de barbarie de los indios obligaría a la corona española a una especie de estrategia pedagógica para convertir a los indígenas a la fe verdadera. Estos autores propugnaron simultáneamente una evangelización que debía llevarse a cabo con clemencia y compasión y mediante procedimientos educativos que respetasen la cualidad humana de los indios. Ellos rechazaron la esclavitud de los indígenas y sostuvieron que estos, como seres plenamente racionales, tenían derecho a sus propiedades y a autogobernarse, pero que requerían de la guía de los españoles para conocer y adoptar la religión verdadera. Es evidente que desde un mismo comienzo se podía detectar un problema filosófico clásico: la distancia entre teoría y praxis, entre retórica y realidad.

La constelación teológico-filosófica se volvió más complicada a partir de la segunda mitad del siglo XVII mediante los debates públicos acerca de los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas, sobre todo en lo referente a la mita, cuestionando su legitimidad doctrinal y su pertinencia económica. Entre muchos otros testimonios de protesta, que se originaron también a nivel de los virreyes y del Consejo de Indias, se debe mencionar en La Plata al sacerdote *José de Aguilar* (1652-1707), quien llegó a ser rector de la Universidad de San Francisco Xavier. Aguilar postuló en 1687 la entonces atrevida hipótesis de que las calamidades españolas – la decadencia de esta potencia en comparación con los avances de los otros estados europeos – tenían que ver directamente con el maltrato continuado y sistemático sufrido por los indígenas altoperuanos. Los justos títulos de la dominación española estarían siendo socavados por el "infierno" que representaría el trabajo en las minas para los naturales de estas tierras[20].

En la producción intelectual de aquella época se puede vislumbrar una discrepancia fundamental entre los principios humanistas de las Leyes de Indias y

[19] Carlos Baciero, *Juan de Solórzano Pereyra y la defensa del indio en América,* en: HISPANIA SACRA (Madrid), vol. 58, Nº 11, enero-junio de 2006, pp. 263-327, especialmente pp. 266-269.

[20] Sobre la vida y obra de José de Aguilar cf. Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia,* op. cit. (nota 18), pp. 33-37.

los lineamientos racionalistas del Derecho Indiano, por un lado, y la situación real de los indígenas, por otro. Esto generó un desinterés teórico frente a la praxis cotidiana del coloniaje. La mayoría de los pensadores de aquella época no justificó las vulneraciones a los derechos humanos de los indígenas. Pero en ellos se puede detectar una fe algo ingenua en la capacidad y eficacia del Derecho Indiano. En la cultura política de la actual Bolivia se puede vislumbrar la herencia de esa especie de optimismo legislativo: considerables sectores sociales creen aun hoy que la elaboración de constituciones, leyes y reglamentos constituye un paso esencial hacia el progreso del país, cuando en realidad la praxis diaria de la administración pública significa la multiplicación de trámites, papeles y sellos, lo que se puede detectar, de manera muy marcada, en el ámbito universitario. La distancia entre una legislación progresista y una praxis autoritaria fue advertida a fines del siglo XVIII por el último cronista-tratadista en tierras altoperuanas, *Victorián de Villava,* quien era fiscal de la Corona en Charcas y simultáneamente "protector de naturales". Villava analizó, en forma clara y severa, la contradicción entre la situación legal de los indígenas, que eran vasallos libres del rey (y con derechos correspondientes), y la existencia de servicios obligatorios como la mita[21], mal remunerados y cercanos a la esclavitud[22].

La Guerra de la Independencia (1809-1825) y las primeras décadas de la joven república conllevaron un descenso de las actividades intelectuales debido a la inestabilidad política y a la falta de comunicaciones con el mundo exterior. Paulatinamente la situación fue mejorando a lo largo del siglo XIX. El representante más distinguido del espíritu positivista ilustrado, antidogmático y optimista de aquel tiempo fue *Agustín Aspiazu* (1826-1897), quien fue fundador de la Sociedad Geográfica de La Paz en 1889. Aspiazu realizó una labor pionera guiado por una actitud auténticamente filosófica: trató de reducir la influencia eclesiástica en cuestiones de ciencias naturales, intentó difundir la tolerancia ideológica y se esforzó por propagar la experimentación empírica antes de edificar cualquier hipótesis. Su labor no consistió primariamente en la elaboración de teoremas propios, sino en la exposición de concepciones de otros en las más

21 Sobre esta temática cf. Clara López Beltrán, *La mita gasta muchos indios. Mineros y campesinos del siglo XVII en las minas de Potosí,* en: CUADERNOS HISPANOAMERICANOS (Madrid), Nº 7-8, julio de 1991, pp. 59-86.

22 Victorián de Villava, *Discurso sobre la mita de Potosí* [1793], en: Ricardo Levene, *Vida y escritos de Victorián de Villava,* Buenos Aires: Peuser 1946, pp. I-CXXX.- Sobre la vida y obra de Victorián Villava, cf. Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), pp. 51-55; José María Portillo Valdés, *Victorián de Villava, fiscal de Charcas: reforma de España y nueva moral imperial,* en: STUDIA HISTORICA. HISTORIA CONTEMPORÁNEA (Salamanca), Nº 27, 2009, pp. 252, especialmente pp. 29-30; Enrique Tandeter, *Coacción y mercado. La minería en el Potosí colonial, 1692-1826,* Madrid: Siglo XXI 1992.

diversas áreas del saber, que abarcaron desde el derecho hasta la geografía y la astronomía[23].

En el país ha existido desde el siglo XIX una rica tradición consagrada a la vieja pregunta por el destino de esta nación, tradición encarnada por nuestros grandes ensayistas e historiadores que se han dedicado a cuestiones devenidas clásicas, como la identidad colectiva de nuestra sociedad, los modelos adecuados de ordenamiento social y los vínculos complejos con los países altamente desarrollados. Estas indagaciones, que comenzaron con *Manuel José Cortés* y *Gabriel René Moreno,* han sido frecuentemente arduas y hasta dolorosas y han conformado algunas de las porciones más notables y controvertidas de la cultura boliviana y latinoamericana[24]. Los autores del ensayo político-histórico personificaron hasta aproximadamente 1960 al tipo humano-profesional percibido como el intelectual por antonomasia. Desde entonces las sociedades latinoamericanas experimentan lenta pero seguramente un acercamiento evolutivo a los parámetros correspondientes del mundo altamente desarrollado del Norte. Los clásicos *hombres de letras* — creadores de obras, expositores de cátedra, críticos y divulgadores en una persona — tienden a ser desplazados por profesionales universitarios cada vez más especializados y sin el brillo de los grandes generalistas del pasado. En Bolivia este fenómeno produce un decreciente interés público por los miembros de la llamada *Generación de la Amargura* o por escritores como *Fernando Diez de Medina*. Pero hay que recordar que la Generación de la Amargura y los más conocidos intelectuales del siglo XX, pese a todas sus diferencias y controversias, han realizado un significativo aporte para consolidar la idea colectiva de la nación.

De todas maneras: a comienzos del siglo XX emergieron los intelectuales que podemos llamar profesionales en sentido estricto, conscientes de su rol social, de sus posibilidades y también de sus limitaciones. Acariciaban el anhelo de autonomía de pensamiento y creación genuina, pero, al mismo tiempo, se inclinaban por la adopción de ideas, teorías y orientaciones provenientes de los países más adelantados del Norte. Este dilema permanece hasta hoy. La autoconsciencia crítica de los intelectuales ha sido y es aún hoy mal vista por el conjunto de la sociedad, que en todas las latitudes sanciona a los individuos que

---

[23]f. Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), p. 122; Alfonso Crespo Rodas, *Ensayistas y publicistas paceños,* en: [sin compilador], *La Paz en su IV centenario,* La Paz / Buenos Aires: Edición del Comité pro IV Centenario de la fundación de La Paz, 1948, vol. III: *Monografías,* p. 11 y siguientes.

[24] Cf. Josep M. Barnadas, *Gabriel René Moreno (1836-1908). Drama y gloria de un boliviano,* La Paz: Altiplano 1988; Juan Albarracín Millán, *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia,* La Paz: Universo 1976.

ponen en duda las normas habituales de sentir y obrar. *Salvador Romero Pittari* realizó una contribución muy importante al estudiar sistemáticamente el proceso de formación de las primeras generaciones de intelectuales[25]. Estos literatos, pensadores y orientadores de la opinión pública configuraban un grupo numéricamente muy pequeño, pero de una considerable influencia sobre una sociedad que transitaba del orden tradicional localista a la modernidad de corte universal.

El ensayo, género difícil de ser clasificado, pero abierto y exploratorio, ha constituido el principal instrumento de estos intelectuales porque permite un enfoque multidisciplinario de las temáticas tratadas, evitando los extremos de la erudición y del diletantismo. Participa tanto del aura estética superior que posee la literatura como del prestigio contemporáneo que brindan las ciencias sociales. El ensayo ha representado probablemente la porción más creativa y conocida del quehacer intelectual en Bolivia. Uno de sus temas centrales (y más fructíferos) ha sido el vínculo ambiguo y complejo entre las pretensiones teóricas de las élites modernizantes y los modestos resultados de la praxis política cotidiana. Por todo ello debemos considerar al ensayo como un modelo legítimo de creación filosófica, pues así la sociedad adquiere una noción fundamentada de su sentido histórico, de su propio pasado y de las perspectivas del futuro.

A comienzos del siglo XX *Alcides Arguedas* (1879-1946) y *Franz Tamayo* (1879-1956) personificaron las dos tendencias básicas del debate sobre el destino de la nación: el liberalismo modernizante y el telurismo nacionalista. Arguedas fue el crítico radical de lo ancestral, es decir: de las tradiciones culturales y las mentalidades concomitantes que se arrastraban desde muy atrás. El señaló que los factores de la mentalidad colectiva pueden mantenerse activos durante periodos muy largos, y entonces determinan en alguna medida, difícil de precisar, el sentido colectivo y la identidad social[26]. Arguedas percibía los males de la patria en la contextura sociocultural y en los comportamientos anti-éticos de los gobernantes y los partidos, y no tanto en las condiciones socio-económicas que provenían de larga data. Esto, que puede parecer equivocado y anacrónico, adquiere hoy una cierta eficacia explicativa ante el fracaso de una masa

[25] Salvador Romero Pittari, *La recepción académica de la sociología en Bolivia,* La Paz: Facultad de Ciencias Sociales / UMSA 1997; Salvador Romero Pittari, *Las claudinas. Libros y sensibilidades a principios de siglo en Bolivia,* La Paz: Caraspas 1998; Salvador Romero Pittari, *El nacimiento del intelectual en Bolivia,* La Paz: Caraspas 2009.

[26] Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo. Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos* [1909 + 1937], en: Alcides Arguedas, *Obras completas* (compilación de Luis Alberto Sánchez), México: Aguilar 1959, vol. I, p. 415 y siguientes.

gigantesca de teorías economicistas, institucionalistas y afines que han demostrado su incapacidad para comprender la cultura política y las pautas recurrentes de comportamiento de la población[27]. Arguedas mismo enfatizó el carácter histórico (es decir: pasajero) de los fenómenos criticados, para no caer en un determinismo culturalista, el cual presupone que toda evolución estaría motivada y delimitada por los factores propios de los periodos precedentes y que los actores sociales carecerían de la facultad de desarrollar estrategias propias y fijar preferencias basadas en la elección consciente[28].

Tamayo fue sin duda una de las figuras más importantes de la cultura boliviana en el siglo XX. Su notable actividad como poeta, escritor y político es bien conocida. El gran logro de Tamayo, dice *Josefa Salmón,* es haber puesto al indígena como *sujeto* de la historia y haber superado esa poderosa mentalidad que lo mantenía como mero *objeto* de políticas públicas, por más bien intencionadas que estas hayan sido, como fue el caso de las reformas educativas liberales[29]. Tamayo crea otra imagen social boliviana, según la cual la "unidad social" de la nación estaría asentada sobre la psicología del carácter nacional indígena[30].

Franz Tamayo sostuvo repetidamente la existencia de una esencia inconfundible y perenne del ámbito indígena, especialmente del grupo étnico aymara. Pese al elaborado énfasis de sus declaraciones ("el alma de nuestra raza", "el genio de su historia", "afinidades y repulsiones", "la resistencia y la persistencia", "la fuerza de la raza"[31]), no se puede reconstruir con seguridad en cuáles factores concretos y discernibles estaría basada esa identidad inmune al paso del tiempo. Lo que en Tamayo se acerca más específicamente a una definición de la esencia indígena, es una concepción vitalista del orbe social, como era lo usual a comienzos del siglo XX bajo fuerte influencia de *Friedrich Nietzsche* y de las escuelas románticas e

---

27 Para una crítica de Arguedas cf. Brooke Larson, *Indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910),* en: Dora Cajías et al. (comps.), *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el siglo XX,* La Paz: IFEA / Coordinadora de Historia 2001, p. 36; Mariano Baptista Gumucio (comp.), *Alcides Arguedas. Juicios bolivianos sobre el autor de "Pueblo enfermo",* La Paz: Amigos del Libro 1979; SIGNO. CUADERNOS BOLIVIANOS DE CULTURA (La Paz), Nº 39-40, mayo-diciembre de 1993 (número monográfico dedicado a Arguedas).

28 Para un retrato equilibrado de Arguedas cf. Salvador Romero Pittari, *Tocqueville y Arguedas,* en: PRESENCIA (suplemento PRESENCIA LITERARIA) del 4 de julio de 1982; Salvador Romero Pittari, *Alcides Arguedas: entre el pesimismo y la esperanza,* en: PRESENCIA (suplemento PRESENCIA LITERARIA) del 14 de octubre de 1979.

29 Josefa Salmón, *El espejo indígena. El discurso indigenista en Bolivia,* La Paz: Plural 2013, p. 42.

30 Ibid., p. 42.

31 Franz Tamayo, *Creación de la pedagogía nacional* [1910], La Paz: Ministerio de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas 1944 (Biblioteca Boliviana vol. 5), p. 10, 42, 96, 191.

irracionalistas de aquella época[32]. Tamayo es el representante más conocido de la "mística de la tierra", como llamó Guillermo Francovich a esta corriente doctrinaria, que se opone al universalismo de los valores y de las metas de desarrollo y que impugna el racionalismo abstracto de la tradición occidental[33]. Por otra parte, la obra de Tamayo parece exhibir un carácter paternalista: celebra la frugalidad y el laconismo de los indígenas, la radiante energía física y las magníficas condiciones morales de los mismos, el hecho de que encarnen un carácter formado por la "persistencia y la resistencia", pero no les confiere aptitudes filosóficas o políticas[34]. Afirmó el gran pensador textualmente: "Ya se ve el lado débil de la pedagogía del indio: la inteligencia"[35]. Y continuaba:

> "En medio de las magníficas condiciones morales que han caracterizado siempre la historia del indio, se encuentra siempre una deficiencia de organización mental y la falta de un superior alcance intelectivo. La verdad es que el indio ha *querido* siempre y ha *pensado* poco. Históricamente el indio es una gran voluntad y una pequeña inteligencia"[36].

Aquí todo comentario es superfluo; no hay duda de que Tamayo reproduce el *esencialismo* positivo (las cualidades morales y físicas del indio) mezclado con un esencialismo negativo: el indio como privado por naturaleza de aptitudes superiores en los órdenes intelectual y político. Son claramente cualidades permanentes que corresponden al núcleo de la identidad indígena y, por lo tanto, resultan, de acuerdo a Tamayo, difíciles o imposibles de ser modificadas. Y esto significa que el indio, según este gran autor, no es apto para la esfera de la política y tampoco para el autogobierno. Aquí radica el innegable *paternalismo* de Tamayo, quien consecuentemente nunca propuso una reforma agraria o algún programa revolucionario concreto en favor de los intereses indígenas.

En el seno del telurismo boliviano hay que destacar la figura de *Roberto Prudencio* (1908-1975), notable pensador y profesor universitario, influido desde muy joven, como muchos integrantes de su generación, por corrientes filosóficas alemanas, especialmente por Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger. El foco más relevante para la irradiación de concepciones filosóficas en Bolivia ha sido la revista *KOLLASUYO,* que Prudencio – sin ayuda de nadie – publicó durante más de veinticinco años y donde hizo gala de un estilo claro, elegante y persuasivo. Su fundamento filosófico es el intuicionismo, que él contrapuso explícitamente a los

---

32 Ibid., pp. 96-97.
33 Guillermo Francovich, op. cit. (nota 18), p. 156 y siguientes.
34 Franz Tamayo, op. cit. (nota 31), pp. 82-83, 147-148, 151, 191.
35 Ibid., p. 147.
36 Ibid., p. 151 (énfasis y repeticiones en el original).

esfuerzos racionales sistemáticos. El conocimiento ganado por la pura intuición resulta ser el más valioso porque perdura a través de todas las mutaciones teóricas y las revoluciones ideológicas. Se trata de un enfoque irracionalista y, al mismo tiempo, elitario, que desdeña fundamentar argumentativamente sus conclusiones espontáneas[37]. Las grandes concepciones racionalistas para explicar la evolución histórica le parecían construcciones artificiales y efímeras que no podían llegar al fondo de las cosas, a la esencia de las mismas. Por ello Prudencio sobrevaloró las civilizaciones precolombinas y el régimen colonial, pero sin analizar su funcionamiento político y su vida diaria y prosaica. En realidad, Prudencio no mostró interés o curiosidad por las dimensiones económica o institucional de las culturas que él admiraba. La esencia de las cosas puede resultar fácilmente una quimera sin contenido, como lo reconoció Prudencio en un rapto de pesimismo realista: "Tal vez el Universo no es sino la bella apariencia de la Nada"[38]. Prudencio, por otra parte, tuvo una concepción muy alta de la creación artística: es la transgresión que el ser humano realiza contra la vida como mera supervivencia, es la rebeldía contra las prosaicas necesidades cotidianas y, por consiguiente, la actividad más elevada y noble de nuestra especie.

Me detuve en el enfoque de Roberto Prudencio porque, paradójicamente, las corrientes indianistas posteriores, especialmente la de *Fausto Reinaga* (1906-1994), comparten un rechazo similar del racionalismo y una apreciación parecida del rol positivo de las intuiciones y del telurismo. Al colocar la vivencia existencial como la base razonable y a veces única del trabajo intelectual y, al mismo tiempo, al cuestionar radicalmente la vigencia de la tradición occidental del racionalismo, Reinaga inaugura un relativismo de valores y una variante de la deconstrucción, y todo esto mucho antes de la actual expansión de las teorías postmodernistas. Aquí reside su importancia: Reinaga se adelantó a su tiempo al edificar un modo de articular ideas que se distancia enfáticamente de la herencia occidental y que postula la experiencia personal como la fuente de *otra* manera de ver el mundo. Se debe a esta opción teórica y metodológica su rechazo radical y visceral de la tradición que se inicia con Sócrates: "El imperativo socrático – dice Reinaga – es miente y mata"[39]. Reinaga creó una prosa poética que evoca con pertinencia y pasión sus sufrimientos personales y los de su pueblo. A diferencia de las tediosas teorías de la descolonización de fechas posteriores, la prosa

---

37 Roberto Prudencio, *Ensayos literarios,* La Paz: Fundación Manuel Vicente Ballivián 1977; Roberto Prudencio, *Ensayos históricos,* La Paz: Juventud 1990; Roberto Prudencio, *Ensayos filosóficos y de arte,* La Paz: Juventud 1990.

38 Roberto Prudencio, *Ensayos literarios,* op. cit. (nota 37), p. 298.- Sobre este autor cf. Fernando Molina, *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario,* La Paz: Editorial 3600 2015, pp. 63-84.

39 Fausto Reinaga, *El pensamiento indio,* La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial 1991, p. 13.

reinaguista es brillante y llena de momentos emotivos, y por ello muy adecuada para expresar agravios milenarios. A toda su obra subyacen un poderoso impulso moral y un talante que podemos llamar quijotesco, ambos consagrados a enderezar el destino de su pueblo y a “deshacer entuertos”, como se decía en la literatura clásica castellana. Él conocía sus cualidades y quería ser visto como el “profeta agrio” que se atreve a decir las verdades incómodas y que, por lo tanto, pasará a la historia de los indios de Bolivia como el visionario precursor de la emancipación definitiva de los indígenas[40].

El severo rechazo del universalismo occidental emerge claramente cuando Reinaga, ya en 1969, identificó los cuatro elementos de la civilización occidental que debían ser radicalmente rechazados y eliminados porque esclavizaban a los indios sudamericanos: el derecho romano, los códigos napoleónicos, la democracia francesa y el marxismo-leninismo[41]. No hay duda, por otra parte, de que estos elementos, pese a su origen “occidental”, representan también – debido a su carácter relativamente abstracto y general – construcciones teóricas y prácticas que pueden servir para configurar un orden racional en el sentido de evitar arbitrariedades consuetudinarias y para debatir libremente sobre opciones diferentes de futuro.

Hoy en día la importancia del pensamiento de Fausto Reinaga reside, entre otros aspectos, en su temprana crítica a la racionalidad instrumental, que es una de las manifestaciones del racionalismo occidental. Aunque esta crítica era conocida desde hace un siglo mediante la obra clarividente de *Max Weber,* no se puede escatimar a Reinaga el haber formulado, de manera totalmente autónoma, una versión muy interesante de la misma a través de sus observaciones, comparaciones e intuiciones, es decir mediante sus análisis y también por medio de sus corazonadas. En 1978 llegó a la conclusión de que la guillotina de la Revolución Francesa y la hoz y el martillo de la Revolución Soviética eran de igual modo productos genuinos y diabólicos de la “diosa razón”[42]. En forma similar a la Escuela de Frankfurt, Reinaga sostiene que “la razón se asesina a sí misma”[43] y tiene la originalidad y la valentía de incluir a los experimentos socialistas de entonces dentro de los magnos productos de la misma razón occidental. Y también tempranamente nuestro autor tuvo el mérito de señalar los efectos nocivos de la modernización en el campo del medio ambiente,

[40] Fausto Reinaga, *El pensamiento amáutico,* La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia 1978, p. 107.
[41] Fausto Reinaga, *La revolución india,* La Paz: Ediciones del Partido Indio de Bolivia 1969, p. 15.
[42] Fausto Reinaga, *El pensamiento amáutico,* op. cit. (nota 40), p. 14.
[43] Ibid., p. 14.

proclamando la imperiosa necesidad de una convivencia amistosa con la Madre Tierra, aunque, lamentablemente, todas estas ideas nunca llegaron a ser formuladas de manera adecuada y transmisible a amplios sectores sociales.

Como esbozo de crítica se puede afirmar lo siguiente. Reinaga y las doctrinas de la descolonización que se basan en sus teorías menosprecian la civilización occidental-moderna porque desconocen muchos rasgos fundamentales de la misma, especialmente su enorme diversidad y sus facultades de autocrítica. Esta civilización es percibida como un bloque homogéneo de naturaleza intrínsecamente maligna, encargada de traer sólo hambre y guerra al resto del planeta. En la extensa obra de Reinaga y en las múltiples manifestaciones de las teorías de la descolonización no hay prácticamente ningún reconocimiento hacia los logros positivos de la modernidad en sentido político-institucional, como han sido por ejemplo los derechos humanos, la lucha contra los dogmatismos religiosos, la edificación de poderes políticos que se controlan mutuamente y la discusión libre en torno a políticas públicas. Hay que tomar en cuenta que pensadores y escuelas asociadas a la cultura occidental se enfrentaron a la tradición, a todo aquello que, por muy ancestral y sagrado que pareciera ser, sólo conllevaba servidumbre y nexos irracionales. Y es probable que algunos rasgos de todo orden social premoderno hayan pertenecido y pertenezcan al ámbito de lo irracional, lo artificialmente arcaico y lo políticamente autoritario, es decir a la esfera de lo indefendible.

Este desconocimiento del mundo occidental tiene paradójicamente un paralelismo en el conocimiento deficiente de la propia realidad boliviana de parte de aquellos que vislumbran en la obra reinaguista una iluminación para el propio pensar y actuar. A lo largo de los últimos siglos Bolivia ha evolucionado hacia sistemas sincretistas en varios sentidos, no sólo en términos étnico-culturales, transformándose en una sociedad mayoritariamente urbana, regida por los valores de la modernidad occidental, con estructuras sociales complejas y una pluralidad de intereses económicos, políticos y culturales, que seguramente no apoyarían un retorno a modelos simples, básicamente agrarios de ordenamiento social. Los ejemplos más evidentes de este desarrollo actual son los jóvenes, los comerciantes, los empresarios y los políticos indígenas. Todos ellos no se sienten probablemente inspirados por las distintas variantes de la filosofía indianista.

La atmósfera en la cual se formó Reinaga y de la que también salió también la mayoría de los pensadores bolivianos del siglo XX fue calificada por *Pablo*

Stefanoni como el "magma antiliberal"[44]. Basado en una investigación exhaustiva de fuentes documentales, este autor llega a la conclusión de que el antiliberalismo ha sido la fuerza aglutinadora de la política y de la cultura bolivianas después de 1920. El antiliberalismo fue el caldo de cultivo tanto de concepciones filosóficas como de programas políticos y de modas literarias. Fue el denominador común de doctrinas conservadoras y nacionalistas, pero también de tendencias revolucionarias, socialistas, teluristas e indianistas. Sus rasgos principales eran el radicalismo verbal y el inconformismo con la situación general del país y del mundo, complementados con un entusiasmo algo ingenuo por soluciones radicales y con una gran imprecisión a la hora de definir políticas públicas concretas. Se nutrió del romanticismo que nació como respuesta al racionalismo de la Ilustración y como alternativa al ámbito de las alienaciones modernas que tanto marxistas como conservadores atribuían al orden industrial y urbano, basado en la ciencia y la tecnología, por un lado, pero también en la deshumanización de las relaciones sociales, por otro. En la misma línea, aunque con terminología contemporánea, numerosos grupos políticos y distinguidos intelectuales proponen hoy la restitución de una comunidad orgánica premoderna como alternativa frente al avance del paradigma globalizador actual.

De esta base antiliberal ha brotado asimismo un conservadurismo que trata de recuperar los valores del catolicismo y de la tradición prerrevolucionaria para mitigar los errores del tiempo actual. Su representante más distinguido fue *Jorge Siles Salinas*[45], un discípulo de Roberto Prudencio. Siles negó la existencia de leyes históricas de validez obligatoria y su aplicación a cualquier espacio geográfico, como las habían propugnado Hegel, Marx y Comte. Siles sostuvo que los grandes pensadores conservadores como *Edmund Burke* y *Joseph de Maistre* habían sido clarividentes en sus críticas a los excesos inherentes a la Revolución Francesa y a toda idea de modificar el mundo de acuerdo a principios racionalistas, excesos inevitables cuando el ser humano, imbuido de un ímpetu luciferiano, intenta transformar la pluralidad de los modelos sociales en un solo molde dictado presuntamente por la razón. El desarrollo sustentado en la ciencia y la tecnología, nos dice Siles, no nos exime de valores morales y de complejas decisiones éticas[46]. Este programa, después de la declinación del socialismo real y en vista de los peligros ecológicos, ha recobrado una cierta plausibilidad en los planos filosófico, cultural y político.

---

44 Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939),* La Paz: Plural 2015, pp. 16, 20, 84-85, 184, 258-264, 328-330, 345.

45 Sobre Siles Salinas cf. Fernando Molina, op. cit. (nota 38), pp. 57-59.

46 Jorge Siles Salinas, *Ante la historia. Conciencia histórica y revolución,* Madrid: Editora Nacional 1969, pp. 5-64, 117-131, 135-244.

En este contexto hay que mencionar someramente la obra de *René Ballivián Calderón* (1909-1979), quien, desde una posición filosófica cercana al catolicismo moderado y modernizado, interpretó la evolución histórica, combinando un análisis socio-económico con la doctrina católica postconciliar[47]. Ballivián fue un precursor, es decir alguien que va contra las grandes corrientes de moda y que abraza una causa que mucho después se transformaría en una tendencia muy influyente del mundo actual. Los precursores son gente incómoda: los propios contemporáneos los combaten sin piedad (o no los comprenden) y las generaciones posteriores se olvidan fácilmente de ellos. Otro notable precursor incómodo fue *Wagner Terrazas Urquidi*, quien tempranamente estudió lo que ahora se llama la problemática del medio ambiente. La originalidad de Terrazas reside en haber llamado la atención acerca del papel nada benéfico que ejerce una parte considerable de la población boliviana con respecto a ecosistemas precarios y altamente vulnerables, cuando casi todos los sectores sociales, los partidos políticos y la opinión pública creían sin reservas en la trinidad sagrada de crecimiento, desarrollo y progreso. En su obra principal de 1973, *Bolivia: país saqueado"*[48]*,* Terrazas se abstiene de la típica diatriba anti-imperialista que podría sugerir el título y se dedica, en cambio, a mostrar en detalle las consecuencias catastróficas de muchos de los afanes reputados como progresistas y necesarios, entre los cuales se hallan la ampliación de la frontera agrícola, la colonización de las regiones tropicales, la prospección minera en el Oriente, la urbanización caótica y acelerada y la contaminación derivada de las tareas industriales y mineras. En aquellos años se requería de perspicacia y talento para abordar esa temática poco grata a los políticos, ideólogos y planificadores, mucho antes de que la temática ecológica se ponga de moda por la acción y los fondos generosos de la cooperación internacional.

A mediados del siglo XX el magma antiliberal coincidió con el "nacionalismo autoritario"[49], término acuñado por la notable historiadora *Irma Lorini* designar los periodos dominados por los partidos nacionalistas, periodos que no se destacaron por la vigencia del Estado de derecho ni por prácticas democráticas, pero sí por modestas reformas en los campos social y económico, y, ante todo, por despertar anhelos colectivos de participación política y reconocimiento cultural en sectores de la población que habían sufrido procesos seculares de

---

47 René Ballivián Calderón, *Sentido y actitud en la vida,* La Paz: Selecciones 1966.

48 Wagner Terrazas Urquidi, *Bolivia: país saqueado,* La Paz: Camarlinghi 1973.- Sobre Terrazas cf. Freddy Zárate, *Pachamamismo frente a los incómodos precursores,* en: LOS TIEMPOS (Cochabamba) del 14 de marzo de 2013, p. A8.

49 Irma Lorini, *El nacionalismo en Bolivia de la pre y postguerra del Chaco (1910-1945),* La Paz: Plural 2006, pp. 187-225.

discriminación[50]. Los dos mayores representantes culturales del nacionalismo autoritario fueron *Augusto Céspedes (*1904-1997)[51] y *Carlos Montenegro* (1903-1953)[52], quienes, a su vez, tuvieron una destacada influencia sobre los intelectuales de la segunda mitad del siglo XX, como *Sergio Almaraz* (1928-1968)[53] y *René Zavaleta Mercado* (1937-1984)[54]. Céspedes y Montenegro popularizaron exitosamente la dicotomía nación / antinación, que es similar a patria / antipatria, basadas ambas en la conocida contraposición amigo / enemigo, dicotomía que tiene hasta hoy una considerable eficacia en la praxis política y una curiosa relevancia en sectores intelectuales de toda América Latina, como lo atestigua la persistente popularidad de la filosofía política de *Carl Schmitt.* Estas oposiciones binarias excluyentes definen *a priori* lo que es la verdad histórica y los fenómenos de la praxis. ¿Quién va a estar dispuesto, por ejemplo, a buscar o encontrar aspectos positivos en un fenómeno llamado antipatria o antinación?

Es probable, sin embargo, que toda *identificación fácil* sea a la larga un obstáculo con respecto a un proceso intelectual que intenta comprender una temática compleja. El pensar y sentir en antinomias binarias excluyentes ha gozado y goza de una notable simpatía en todo el mundo. Pero, como sabemos a causa de la terrible historia del siglo XX, la popularidad de una doctrina o la fuerza de un movimiento político no garantizan su calidad intrínseca o su justificación a largo plazo. La contraposición amigo / enemigo explica aparentemente la realidad, pero lo que logra de manera efectiva es legitimar un orden político y también dar lustre argumentativo a una constelación preconstituida como tal en el imaginario colectivo. La realidad, como siempre, resulta mucho más complicada, y por ello un análisis diferenciado de la misma es mal recibido por aquella mentalidad que evita esfuerzos cognoscitivos.

---

50 Dentro de la abundante literatura sobre esta temática cf. Pablo Stefanoni, *"Qué hacer con los indios…". Y otros traumas irresueltos de la colonialidad,* La Paz: Plural 2010, pp. 39-69.

51 Sobre Augusto Céspedes y su influencia cf. R. Matthew Gildner, *La historia como liberación nacional: creando un pasado útil para la Bolivia postrevolucionaria,* en: CIENCIA Y CULTURA (La Paz), Nº 29, diciembre de 2012, pp. 103-125., pp. 59-64, especialmente p. 60.

52 Cf. Valentín Abecia López, *Montenegro y su tiempo,* La Paz: FUNDAPPAC / KAS 2007; Luis Antezana Ergueta, *Carlos Montenegro: la inteligencia más brillante del siglo XX en Bolivia,* La Paz: Plural 2013.

53 Sobre Almaraz cf. Mario Luján Soria, *Semblanza juvenil de Sergio Almaraz Paz,* La Paz: Plural 2009 (con amplia bibliografía); Sergio Almaraz et al., *Para abrir el diálogo,* Cochabamba: Amigos del Libro 1979.

54 Sobre Zavaleta cf. Maya Aguiluz Ibargüen / Norma de los Ríos (comps.), *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones,* Buenos Aires: Miño y Dávila 2006; Luis Tapia, *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta,* La Paz: Muela del Diablo 2002; Luis H. Antezana, *La diversidad social en Zavaleta Mercado,* La Paz: CEBEM 1991; Fernando Molina, *René Zavaleta. La etapa nacionalista,* La Paz: Gente Común 2011.

Aunque no fue un filósofo en sentido estricto, Zavaleta se ha convertido en un clásico de las ciencias sociales. Sus escritos son indispensables para comprender la Bolivia contemporánea, sus mitos colectivos y sus anhelos de largo plazo. En nuestro contexto es necesario referirse a Zavaleta, pues en su obra se condensan las tendencias políticas y filosóficas más relevantes de su época. El núcleo del pensamiento zavaletiano se halla en el campo entre el nacionalismo revolucionario y el marxismo tercermundista. Por ello Zavaleta combina ideas vitalistas y teluristas con inclinaciones autoritarias y elitistas. Siguiendo las corrientes de su tiempo, Zavaleta exhibe una curiosa fidelidad a una ortodoxia marxista: la propalada en su época por la Unión Soviética y repetida sin variantes por el régimen cubano, fidelidad que incluía un claro desdén por la proporcionalidad de los medios y por la llamada democracia formal-burguesa. El núcleo teórico de Zavaleta no ha sido el marxismo occidental o crítico que surgió en la primera mitad del siglo XX, sino una doctrina militante, que no admitía un cuestionamiento de sí misma y que se aplicaba por igual a todos los fenómenos naturales y sociales.

Por otra parte, creo que el mayor problema del quehacer filosófico y científico en el país ha sido durante largas décadas el predominio de un marxismo tercermundista, desconectado de los grandes temas globales y cerrado doctrinariamente sobre sí mismo. En los últimos años este dogmatismo ha sido reemplazado por otro, conformado por las modas postmodernistas de diversa especie y aderezado con un resto melancólico de radicalismo inofensivo. Estas corrientes relativistas y deconstructivistas tienen obviamente la ventaja de brindar un hálito de actualidad y cosmopolitismo a los trabajos que surgen dentro de su órbita. Los estudios postcoloniales y subalternos, las teorías de la infrapolítica y la posthegemonía y muchas otras novedades teóricas tienden a igualar la ciencia a la literatura cotidiana, el texto filosófico a la narrativa prosaica, y así borran las odiosas distinciones entre el esfuerzo académico y la ocurrencia fortuita. Este desarrollo tiene evidentemente un aire democrático, igualitario y hasta juvenil, pero no creo que contribuya al avance del conocimiento científico. A estos dogmatismos se contraponen, por suerte, el pluralismo de ideas que todavía prevalece en la opinión pública y en el ámbito intelectual del país. Ser puede percibir una actitud que combina la independencia política con la preservación de una considerable calidad intelectual. Por ello hay todavía un resquicio de esperanza para el pensamiento boliviano.

FILOSOFÍA, POLÍTICA Y EDUCACIÓN ENTRE LOS SIGLOS XIX Y XX

Philosophy, politics, and education between the 19th and 20th centuries

Blithz Y. Lozada Pereira, Ph. D.[55]

RESUMEN

El ensayo muestra que, en el contexto del conservadurismo del siglo XIX en Bolivia, se produjo el fortalecimiento del liberalismo con efectos políticos revolucionarios y gran relevancia filosófica e ideológica. No solo fueron más de 20 años de gobiernos liberales en el siglo XX, sino la afirmación positivista y moderna del Estado, no exenta de decisiones cruciales lesivas en extremo. Además, se trata del marco de influencias posteriores, con énfasis en la discusión sobre la educación nacional. El texto compara el racismo de Alcides Arguedas con el de Tamayo, que, sustentando una concepción filosófica *telúrica*, fue el crítico resplandeciente que influyó sobre varios discursos filosóficos y políticos, incluso los de odio radical.

55 Es subdirector y miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua. También miembro correspondiente de la Real Academia Española y miembro de número de la Academia Boliviana de Educación Superior. Docente emérito de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la UMSA; y de las carreras de Historia v Filosofía en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Investigador emérito del Instituto de Estudios Bolivianos. Ha publicado 34 libros y escrito más de 100 artículos y ensayos para revistas especializadas incluidos textos periodísticos en formato físico y electrónico. Editó más de medio centenar de publicaciones. Es *Philosophical Doctor* en Gestión del Desarrollo y Políticas Públicas por la UMSA. Se ha titulado en la Maestría en Gestión de la Investigación Científica y Tecnológica de la UMSS y el CEUB y en la Maestría en Filosofía y Ciencia Política del CIDES. Diplomado en Educación Superior, tiene Diplomado Superior en Ciencias Sociales de la FLACSO. Licenciado en Filosofía con estudios de economía. En su carrera profesional ha ocupado importantes funciones directivas en instituciones educativas. Obtuvo varios premios y fue miembro de los comités ejecutivos de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

PALABRAS CLAVE

Historia de las ideas en Bolivia, Franz Tamayo, Alcides Arguedas, Conservadurismo y liberalismo, *Telurismo* y racismo, Siglos XIX-XX, Filosofía, política y educación

ABSTRACT

The essay shows that, in the context of 19th century conservatism in Bolivia, the strengthening of liberalism took place with revolutionary political effects and great philosophical and ideological relevance. Not only were there more than 20 years of liberal governments in the 20th century, but also the positivist and modern affirmation of the State, not exempt from extremely harmful crucial decisions. Furthermore, it is about the framework of later influences, with emphasis on the discussion on national education. The text compares the racism of Alcides Arguedas with that of Tamayo, who, supporting a telluric philosophical conception, was the resplendent critic who influenced various philosophical and political discourses, including those of radical hatred.

KEYWORDS

History of ideas in Bolivia, Franz Tamayo, Alcides Arguedas, Conservatism and liberalism, *Tellurism* and racism, 19th–20th centuries, Philosophy, politics and education

EL CONTEXTO HISTÓRICO Y EDUCATIVO ENTRE DOS SIGLOS

El inicio del siglo XX en Bolivia estuvo marcado por varios hechos sociales, políticos y culturales de notable incidencia, que cambiaron el mundo anterior y cuyo impacto se prolongó por largo tiempo. La ideología liberal tuvo valoración y difusión aun en las postrimerías decimonónicas. Los intelectuales exponían y defendían nociones positivistas del hombre, la política y la historia, argumentando que el Estado debía abandonar la función vigilante del orden que favorecía a la oligarquía sureña, abogando porque la normativa constitucional separase a la Iglesia de las actividades laicas e impulsando a la libre empresa urbana y a la iniciativa privada. El discurso liberal proyectaba un mundo moderno con ilimitada explotación de los recursos naturales para el fortalecimiento de las nuevas clases privilegiadas, de modo que su poder satisfaga las demandas y caprichos europeizados. Respecto del mundo rural, pese a las proyecciones atribuidas a la

educación, el orden social se preservó sin cambiar la estructura opresiva diseñada desde la colonia española.

El escenario económico mostraba el latifundismo hegemónico. El 55% de la tierra laborable era propiedad de escasas familias oligárquicas; el 15% se distribuía entre propietarios pequeños y medianos; restando el 30% que quedó distribuido como propiedad colectiva entre las comunidades de indios[56]. La hegemonía económica y la influencia política de los *señores de la plata* —Gregorio Pacheco y Aniceto Arce, derrotistas en la Guerra del Pacífico- formaron y rehicieron coaliciones políticas, llegando ambos a la Presidencia de la República. Tomaron decisiones para el país según sus intereses privados y recurrieron cada vez que fuese conveniente, a la ideología *conservadora*, la vieja alianza con la Iglesia y a los nexos con empresas internacionales. Pese a la Revolución Federal y a que las clases dominantes sureñas fueron desplazadas por la oligarquía paceña, no hubo cambios en la organización del trabajo ni en el uso de la tecnología; siendo recurrente la sobre-explotación de los indios en las minas, antes de plata y, después, en los enclaves de las baronías del estaño.

El mundo colonial y conservador creó un país sin manufactura, caminos ni actividades económicas que promoviesen el crecimiento. En el codo de dos siglos, Bolivia contaba solo con un millón setecientos mil habitantes[57], tenía la densidad de un habitante por Km^2 y una colmada población de indios que eran víctimas de un régimen semi-feudal que los explotaba y oprimía —más de un millón vivía en las haciendas como *pongos*-. Solo 120 mil personas tenían instrucción formal del nivel de Primaria (7%) y la base económica de la oligarquía era la explotación intensiva de la plata, la goma y la castaña en condiciones precarias.

En la primera mitad del siglo XIX, aunque se fundaron universidades, colegios de médicos, instituciones de instrucción militar y un *colegio de maestros*; no hubo claridad sobre las competencias de cada unidad, imperando el desorden, la improvisación y la ausencia de políticas públicas. Los planes curriculares expresaban la herencia colonial centrada en el objetivo terminal escolástico, memorístico y fatuo, creyéndose que las únicas actividades profesionales relevantes eran las que realizaban los militares, curas, abogados y médicos. Durante los gobiernos conservadores, la educación y la preparación de los futuros maestros consolidaron, lo que fue siempre una prerrogativa de la Iglesia católica, repitiéndose indefinidamente las prácticas sometidas a la autoridad del maestro,

56 Cfr. de José Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia*. Vol. III, *La bolivianidad semicolonial*. pp. 11 ss.
57 En 1900, la población en Bolivia era de 1.767.000 habitantes.

con el desempeño educativo carente de recursos o materiales paupérrimos; además, se daba alta valoración al dispositivo traumático de evaluar conocimientos memorísticos irrelevantes en la práctica en el país donde el 80% de la población era analfabeta.

Los profesores eran nombrados por los prefectos en mérito exclusivamente a sus opiniones personales o influencias políticas, las experiencias de los colegios de ciencias y de artes fueron breves y frustrantes. Bolivia carecía de un sistema educativo, no tenía objetivos ni existía la mínima coordinación entre los niveles y las modalidades; faltaban maestros y quienes gobernaban se ocupaban más de mantenerse en el poder que en proveer al país de mejores condiciones educativas para el futuro de las próximas generaciones.

En los años ochenta del siglo XIX, varios colegios y hospitales fueron fundados por órdenes religiosas. Los colegios jesuitas se dirigieron exclusivamente a formar a las futuras elites gobernantes, mientras los salesianos impulsaron la educación manual para una población amplia según el principio: *Escuela por y para la vida*. La formación de las mujeres, además de ser tradicionalmente elitista, se focalizaba en la instrucción de manualidades. Aparte de las iniciativas aisladas de la Iglesia, desde la fundación de la República, no existió un sistema de formación docente sostenible y regular patrocinado por el Estado. A lo sumo, algunos gobiernos recurrieron a contratar profesores de Europa para que se hicieran cargo de la educación de los hijos de las clases dominantes.

En el siglo XX, los más de veinte años de gobierno del Partido Liberal, desde octubre de 1899 hasta julio de 1920, consumaron la derrota del conservadurismo, la debacle del poder oligárquico del sur del país, la pérdida de las prerrogativas de la Iglesia y el cuestionamiento a que se continúe ignorando las contradicciones de la sociedad. La Revolución Federal, iniciada en noviembre de 1898, dio lugar a que el poder se concentrase en la ciudad de La Paz, constituyéndola en el nuevo núcleo de decisión de la vida política nacional. Fue la victoria ideológica del liberalismo que marcaría el destino del país, influyendo de formas distintas sobre los intelectuales de la época, incluidos los pensadores Franz Tamayo (1879-1956) y Alcides Arguedas (1879-1946).

Pregonando la noción positivista de *armonía social y política*, los liberales llevaron a cabo una política exterior de soberanía absurda denominada "redefinición geográfica de Bolivia". Buscaban "consolidar" con tratados internacionales, las pérdidas territoriales especialmente de la Guerra del Pacífico

de 1879 y de la Guerra del Acre de 1902. Tal *redefinición* legalizó que el país perdiera diplomáticamente más de 720 mil Km^2 equivalentes a casi un tercio de su territorio consolidado en 1825. En 1903, José Manuel Pando suscribió el Tratado de Petrópolis por el que, a cambio de dos millones de libras esterlinas, Bolivia cedió a Brasil 190 mil Km^2 del Acre. En 1904, Ismael Montes suscribió el Tratado de Paz y Amistad que reconoció la soberanía chilena sobre 120 mil Km^2 del Litoral a cambio de un ferrocarril y trescientas mil libras esterlinas. En 1909, Eliodoro Villazón selló la pérdida de 250 mil Km^2 de territorio a favor de Perú, tanto de la cuenca amazónica como del norte del lago Titicaca. Finalmente, en 1904 y 1911, las pérdidas con Argentina sumaron 160 Km^2 establecidas por la Convención de Rectificación de Fronteras[58].

Posteriormente, en la tercera década del siglo XX, la política exterior liberal favoreció que el imperialismo británico fuese desplazado por el imperialismo norteamericano; en teoría, para generar nuevas inversiones mediante la adquisición de materias primas baratas, la ampliación del mercado de consumo, la colocación de empréstitos con altos intereses, el dominio del crédito y el control de los servicios.

El programa liberal afirmaba que Bolivia debía encaminarse a la construcción de una sociedad libre de los sermones y del poder clerical, promovía un vigoroso pensamiento capitalista y la educación laica. Los gobiernos liberales resquebrajaron la hegemonía católica, dieron amplias libertades al culto protestante, suprimieron las penas por delitos contra el catolicismo, establecieron el matrimonio civil obligatorio y anularon el servicio doméstico de los indios en las parroquias. Extirparon el *fuero eclesiástico*, fijaron las bases para el divorcio absoluto y dieron voto a militares y sacerdotes. Sin embargo, a pesar de que el triunfo de la Revolución Federal fue posible por la alianza de las clases medias con los campesinos aimaras y quechuas que tuvieron protagonismo, el beneficio político del proceso se restringió solo a favor de las elites paceñas. Por ejemplo, los compromisos de José Manuel Pando con Pablo Zárate Willca fueron incumplidos, sin que las expectativas de más de dos mil indios se realizaran. Las promesas de, al derrotar al ejército del sur, se cambiaría la Ley de Exvinculación de Tomás Frías consolidada por Mariano Melgarejo; se incorporaría a aimaras y quechuas en el gobierno; se liberaría a los colonos y se nombraría al coronel Willca, segundo Presidente de la República de Bolivia, no se realizaron en absoluto. Pese al excelente desempeño bélico de los indios que protagonizaron especialmente en guerrillas durante la Revolución Federal, Pablo Zárate Willca

58 Sobre las pérdidas territoriales, Cfr. *Atlas universal y de Bolivia*, pp. 128-9.

junto a sus lugartenientes, fueron apresados, interrogados y torturados por sus aliados de otrora, los liberales, que veían en Zárate a un peligro para el régimen, siendo ejecutado en 1905 por cargos imprecisos.

El liberalismo asumió la filosofía positiva y la visión de la sociedad de Herbert Spencer. Arremetió contra el pensamiento conservador y en contra de las rémoras ideológicas elitistas que daban excesiva valoración de los principios morales y religiosos. Fue una posición útil a los grupos de poder que anularon a las clases medias y silenciaron a los indios para que continuase la servidumbre de por vida.

Pero, el conservadurismo no fue fácilmente derrotado ideológicamente. Desde las últimas décadas del siglo XIX, por ejemplo, sobresalió la obra de monseñor Miguel de los Santos Taborga (1833-1905)[59], Arzobispo de Sucre, que enfatizó discursos contra el positivismo, la masonería y el liberalismo. Aparte de su activismo que incluyó excomulgar a escritores que publicaban en un periódico tarijeño y otras hazañas célebres, fue particularmente intensa la polémica con el liberal Benjamín Fernández; aunque también el prelado descalificó a intelectuales y políticos como Manuel María Caballero o Gregorio Pacheco, tildándoles de impíos, heréticos, materialistas y ateos, solazados en negar la libertad humana. Por lo demás, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el Partido Conservador contó entre sus filas a prominentes personalidades políticas y de la cultura, por ejemplo, a Manuel Isaac Tamayo Sanjinés (1844-1914) que profesaba la fe y el pensamiento de la Iglesia católica.

Durante el periodo liberal, no hubo cambios en el entorno educativo rural; aunque se fundó una cantidad considerable de unidades escolares para la educación primaria de los indios, no tuvieron sustento ni hubo sistema alguno de formación docente para el entorno del campo. La crítica de Alfredo Guillén Pinto (1895-1950) es elocuente al respecto[60].

> La educación tendía a una gradual cultura que partiendo de la simple alfabetización llegue, a precio de firmeza y talento en singular batalla, a la educación de la raza […] éste es el total de gobernantes, pedagogos y literatos: Nada.

Según Roberto Choque, la primera escuela normal rural fue creada para que funcione *en la ciudad* de La Paz, el año 1911[61]. Sin embargo, cabe destacarse, como señala Enrique Finot (1890-1952) que se tituló en la primera promoción de

[59] Véase la bibliografía y: https://rcharquina.wordpress.com/2020/07/22/miguel-de-los-santos-taborga/
[60] Véase *La educación del indio*, p. 113.
[61] Cfr. “La problemática de la educación indigenal”, p. 18.

la escuela normal de Sucre, que hasta 1905 se creó más de medio centenar de escuelas primarias en ámbitos rurales[62]. Después de la primera década del siglo XX, se fundó la Normal Rural de Umala —en 1915, en la provincia Aroma del Departamento de La Paz- la de Colomi —en 1916, antecesora de la Normal Rural de Vacas en Cochabamba- y la de Puna —en el Departamento de Potosí-[63].

Lo más destacado de la ideología liberal fue la constitución de un sistema urbano con la fundación de la Escuela Normal de Maestros y Preceptores de Sucre en 1909. Ismael Montes en 1905, contrató al pedagogo belga Georges Rouma (1881-1976) para que, con su misión, dirigiera la reforma educativa liberal orientando la educación boliviana con criterios científicos y técnicos. Como parte de su trabajo se dio la fundación de la primera escuela normal, con Rouma como primer director. Posteriormente, fundó en 1917, el Instituto Normal Superior Simón Bolívar de La Paz y en 1920, promovió la llegada a Bolivia de otra misión belga con el propósito de orientar y asistir el funcionamiento de las normales aplicando innovaciones y programas de estudio. Volvió al país en 1931 con la finalidad de evaluar el desempeño de dichas entidades.

Aparte de los logros de la misión belga, ideológica y políticamente, lo más relevante del Partido Liberal en educación, fue laicizar el sistema escolar. Por otra parte, que la escuela sucrense, enclavada en un medio de ideas conservadoras pretenciosamente aristocráticas, forje el imaginario del magisterio de que los maestros cumplirían el *apostolado* gracias a su vocación y espíritu de servicio a la sociedad, es un legado que subsistió hasta las últimas décadas del siglo XX, orientando la profesión y el desempeño, particularmente, de los profesores en las normales y en las unidades educativas urbanas.

La escuela sucrense fue parte de la política liberal de Ismael Montes, concretando el proceso regional de formación de las identidades nacionales con la educación como principal medio. En la última década del siglo XIX, varios países latinoamericanos fundaron entidades de formación de maestros. Desde 1889 hasta el primer cuarto del siglo XX, se crearon escuelas normales nacionales en Ecuador, México, Honduras, Costa Rica, Bolivia y El Salvador. El discurso ideológico valoraba el modelo francés de la *École Normal*, aunque también hubo influencia del liberalismo anglosajón a través de las ideas educativas de John

[62] Historia *de la instrucción pública en Bolivia*, p. 28.

[63] Cfr. *En tiempos de Reforma Educativa* de Mario Yapu, Vol. II, “Estudio de dos centros de formación docente”, pp. 18 ss.

Dewey (1849-1952) y del pensamiento regional, por ejemplo, las ideas de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en Argentina.

El principal objetivo de las fundaciones fue forjar la identidad y pertenencia a las naciones, valorando la historia con tono épico y consolidando al Estado, fortaleciéndolo cultural, económica, política y socialmente. Se instituyó la educación como la más importante función del Estado, incrementándose la oferta de servicios en Primaria y Secundaria; además, se contaría con suficientes profesionales que formen a los futuros docentes. Las escuelas normales fueron públicas, gratuitas y de nivel técnico, dependientes de los ministerios de educación; contaron con sus propias escuelas de Primaria para la práctica y el ensayo pedagógico y difundieron la *ideología normalista* que valora la labor docente centrada en el espíritu y la vocación del maestro, como figura indeclinable e íntegra de formador, siendo el orgullo de egresado de la escuela normal.

En la región, después de las primeras fundaciones, cada país constató un crecimiento vertiginoso, abrupto y desordenado de nuevas escuelas normales, generándose las reglas y los mecanismos que fusionaron algunas entidades, se establecieron criterios geográficos y demográficos y se jerarquizaron las unidades centrales y las filiales. El proceso en Bolivia, en el ámbito de formación rural, implicó la multiplicación de innumerables instituciones de corta vida, primero como escuelas ambulantes y, posteriormente, como normales rurales.

Georges Rouma defendía la libertad de conciencia, la enseñanza laica y la autonomía de los contenidos; propuso reformar el nivel de Primaria y crear un sistema de formación docente. Abogaba por planificar objetivos factibles según la realidad del niño. Según el darwinismo social europeo, suponiendo la inteligencia limitada del niño boliviano, criticaba que su imaginación fuese prolífica. Tales niños perderían el sentido de realidad con frecuencia y carecerían de la capacidad de razonar con inferencias rigurosas, por lo que recomendaba aplicar una pedagogía activa y disciplinaria.

El darwinismo social presumía que los seres humanos y las sociedades *evolucionarían* por selección natural. Competirían por la supervivencia según la *ley del más fuerte* y por las imposiciones de la *raza superior*. Herbert Spencer, filósofo inglés evolucionista, desarrolló tal enfoque antes de Charles Darwin (1809-1882) explicando la transformación social con el principio de *supervivencia de los más aptos*. Además, las teorías biológicas de Jean-Baptiste

Lamarck (1844-1929) sobre la herencia de rasgos fueron asumidas por Spencer que las incorporó al mundo social. La sociedad representaría un estado unificado en el que las características individuales se darían gradualmente por *evolución*, orientándose hacia la prosperidad y la libertad. La capacidad de la sociedad de dominar a la naturaleza indicaría el grado de *evolución* alcanzado y las personas con mayor riqueza y poder serían las más aptas para la lucha por la vida.

Los maestros egresados de la escuela normal dominarían contenidos para trasmitirlos a los estudiantes bolivianos a través de una disciplina rígida. Rouma remarcaba una pedagogía de orden que vigorice y encauce las disposiciones y energías de los educandos, según sus rasgos psicológicos, sociales, biológicos y volitivos. Así, se orientaría su formación hacia resultados de acción y producción.

El pedagogo belga procuraba que los futuros profesores desarrollen espíritu científico, aprendieran a observar, experimentar, comparar y analizar para juzgar e inferir. Buscaba erradicar el escolasticismo, el verbalismo y la teorización memorística contraria a la experiencia. Forjó el esfuerzo y la perseverancia, encauzando a los futuros maestros a tareas prácticas y a la experimentación. Su objetivo fue que los maestros aplicaran con propiedad y oportunidad los contenidos de "la ciencia y el arte de la enseñanza" para construir una nueva realidad educativa en el país.

El principal problema para desarrollar el programa liberal en educación fue la deficiente preparación de los 28 primeros postulantes a la escuela de Sucre, de los que se graduaron solo seis en 1911. Rouma pidió al gobierno que la selección se hiciera en todas las capitales de Bolivia. Otro problema fue la incapacidad de los profesores nacionales, debiéndose contratar catedráticos belgas a cargo de varias asignaturas. La Escuela no disponía de recursos ni materiales pedagógicos; pero esto se resolvió con el soporte del gobierno liberal.

En educación, la filosofía liberal se dio a la tarea de reencauzar los métodos y enfoques de enseñanza del conservadurismo prevalecientes hasta fines del siglo XIX. Cambió el método de enseñanza gradual, concéntrico, intuitivo y activo; dando valor al enfoque positivista y a la orientación educativa experimental. El programa liberal buscaba *redimir* al pueblo instituyendo la educación física para todos, remodelando la conciencia e influyendo sobre la virtud de los educandos. Exaltó el intelecto y las actividades empíricas, la enseñanza de la civilidad y buenas costumbres, exigiendo que los postulantes a docentes de la primera escuela normal fundada en 1909, además de aprobar los tests rigurosamente

*científico*s, sean *esbeltos* y de buena estatura.[64] y que cultivasen el cosmopolitismo elegante de voz estentórea y gestos y maneras convenientes.

Aun después de la fundación de la primera escuela normal, los intelectuales conservadores y ciudadanos de Sucre se opusieron incluso con violencia a la entidad y al trabajo que desarrollaba el director belga. La causa fue el enfoque co-educativo. El conservadurismo sucrense se opuso a la educación simultánea de varones y mujeres hasta que, en 1922, la escuela separó a los sexos durante doce años, reincorporando después la educación mixta. La filosofía conservadora dio lugar también a un tenaz rechazo de la elite sucrense a la libertad religiosa de los estudiantes y a la libertad docente para la enseñanza[65].

Si bien hubo críticas abundantes de diversa índole contra la escuela normal, con ocasionales argumentos razonables y evidencias objetivas; en general, prevaleció el ataque sin reparos y la crítica sin más a la política liberal dirigida desde La Paz. Por ejemplo, destacó la ofensiva de Joan Bardina que en 1917 escribió *Arcaísmo de la misión belga*, rechazando vehementemente el enfoque darwinista social de Rouma. Bardina, como teólogo español, atribuyó al pedagogo belga, la idea de que el niño boliviano sería naturalmente *malo* y que sería recomendable aplicársele una disciplina rígida para que aprenda, debido a su escasa inteligencia. Descalificó lo que supuso serían las prácticas impuestas al niño, por ejemplo, enseñarle empleando dictado y tomarle pruebas con resultados cuantificables.

EL RACISMO DE FRANZ TAMAYO Y DE ALCIDES ARGUEDAS

Según Sergio Almaraz Paz (1928-1968) los autores más destacados de la historia de Bolivia que hicieron interpretaciones *racistas* de la realidad fueron Gabriel René Moreno (1836-1908) Alcides Arguedas y Franz Tamayo. Apreciaciones similares se dan, por ejemplo, de parte de Fausto Reinaga (1906-1994) que, en *La inteligencia del cholaje boliviano*, afirmó que René Moreno habría sido el caso extremo que despreció y denigró a las razas indígena y mestiza. Para Almaraz Paz, si bien existirían otros autores *racistas*, serían casos atenuados. Respecto de Alcides Arguedas, habría seguido el mismo camino de Moreno, aunque con cierta mesura; en tanto que el *racismo* de Franz Tamayo, en contraste a la exaltación de la raza blanca, idealizó al indio; mientras que, por su parte, Manuel Rigoberto

[64] Véase de Mario Yapu, *En tiempos de Reforma Educativa*, Vol. II, pp. 23-4.

[65] Véase de Humberto Quezada Arce, "Las Escuelas Normales, la formación y el mejoramiento docente", p. 16. También mi libro, *La formación docente en Bolivia*, pp. 23 ss.

Paredes Iturri (1870-1951) valoró el conjunto diverso de manifestaciones culturales de los indios[66].

Autores como Juan Albarracín Millán (1927-2016) valoraron la relevancia generacional que se construyó bajo la égida de tres ídolos: Alcides Arguedas, Franz Tamayo y Tristán Marof (Gustavo Navarro, 1898-1979). Tal relevancia radicaría en la elección de los símbolos más conspicuos de rebeldía. Sería el deseo, particularmente de los jóvenes, de identificarse con la crítica valiente de Arguedas que desnudó psicológicamente al hombre boliviano o, de parte de los intelectuales, apreciar la energía india hipostasiada por Tamayo. También se dio la alternativa de valorar la proyección trotskista de una sociedad distinta apuntalada por Marof. Tales opciones de los epígonos habrían marcado el pensamiento y la acción política en Bolivia durante una parte considerable del siglo XX.

Las obras señeras de hace poco más de un siglo, *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas —que fue publicada originalmente en Barcelona el año 1909- y la *Creación de la pedagogía nacional* de Franz Tamayo —editoriales publicados en *El Diario* en 1910- muestran la influencia ideológica del liberalismo sobre ambos autores, *positiva* en el primer caso y *negativa* en el segundo. Las obras *racistas* de ambos autores, caracterizadas con colores diferentes, blancas unas y cobrizas las otras, evidencian similares prejuicios.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) en su obra *La genealogía de la moral*, mostró cómo en la historia de la humanidad habría prevalecido antiguamente el diagrama de fuerzas *activas* con la *bestia rubia* como su arquetipo, mentando una clara connotación *racista*. Escribió[67].

> [...] disfrutan la libertad de toda constricción social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil [...]. Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria [...] —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos—.

[66] Por ejemplo, véase su obra, *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*.
[67] Véase la página 47 de la edición indicada en la bibliografía.

El racismo *positivo* de Arguedas y de autores bolivianos como Gabriel René Moreno, se equipararía a la concepción mencionada; es decir, la raza blanca europea sería *superior* a las razas indias porque habría detentado dominio, fuerza y poder sobre ellas, imponiéndoles su modelo moral, cultural y político. Pero, como señala Nietzsche, el cristianismo se habría constituido en la fuerza *reactiva* imperante que subvirtió el orden primigenio, transmutando los valores. Por el cristianismo de voluntad nihilista, lo que antes se asociaba con lo que era moralmente *bueno*, lo natural y políticamente fuerte y superior, terminó subvertido. Los impulsos *reactivos* se hicieron fuerzas asertivas dando lugar al triunfo del resentimiento, al imperio de la mala conciencia y a la repetición hipócrita del ideal ascético. El resentimiento se daría como venganza imaginaria, esencialmente moral y espiritual; la mala conciencia referiría el giro de una fuerza volcada contra sí misma y el ideal ascético sería la ficción ética con mistificación del ideal.

Pareciera que no existiese mejor interpretación del racismo *negativo* de Franz Tamayo y de otros pensadores radicales y fundamentalistas —que atribuyen rasgos imaginados al indio y elaboran narraciones históricas idílicas, mostrando la supuesta superioridad de la raza india frente a la raza blanca- que la concepción expuesta por el pensamiento de Nietzsche. El de Tamayo es racismo *negativo*, porque se trata de una visión que radica la *superioridad* de una raza, no en el triunfo en la guerra, no en los efectos de la violencia, no en la glorificación de la belleza, la hipóstasis de la fuerza corporal o de la vida arriesgada y turbulenta; sino, en lo que es propio de los pueblos derrotados, explotados y oprimidos que son idealizados como *buenos*, pobres, piadosos y carentes de virilidad que domine.

A la luz de Nietzsche, cabe interpretarse a Tamayo como un *resentido*, no solamente debido al conflicto que vivió desde joven por la tensión bipolar de su origen. También, porque incluso de manera no intencional ni directa, su pensamiento habría alimentado el odio indianista de intelectuales posteriores, rencorosos por antonomasia, que buscarían regodearse en el espíritu de la venganza. Como dice el filósofo alemán, obrarían siguiendo su memoria intestinal y venenosa, convirtiendo la situación *reactiva* en la voluntad *activa* de poder *desde abajo*, obrando sobre la sociedad para extremarla como opuesta e inconciliable… como las tarántulas.

> En tu alma se agazapa la venganza; tu mordedura origina costra negra. ¡Con afán de venganza tu veneno trastorna las almas![68].

[68] *Así hablaba Zaratustra*, “De las tarántulas”, p. 484.

Arguedas fue extremadamente cáustico al mostrar su presunción de que la psicología boliviana sería patológica; peor aún, tal idiosincrasia reproduciría formas denigrantes para la humanidad, sin valor alguno y en clara oposición al modo de ser, los logros y los rasgos de las razas constructoras de Europa. Por su parte, Franz Tamayo expresó su sentimiento de rechazo al racismo criollo cristalizado en el darwinismo social de fines del siglo XIX y de principios del siglo XX. Hacerlo requirió para él generar otro *racismo*: el del *indio* como raza *superior*. Aunque en su obra temprana, el vate encontró en la poesía la mejor forma de expresión que le permitía sublimar sus sentimientos; posteriormente, el género ensayístico le facilitó que, como pensador, publicara sus ideas más densas en 55 editoriales durante tres meses en el más importante periódico de La Paz.

Pese al triunfo del Partido Liberal y a la participación de Zárate Willca en la Revolución Federal, la situación apenas varió para la amplia mayoría de los indios. Peor aún, los resabios conservadores expresivos del racismo decimonónico exultante y la preeminencia de imaginarios de larga duración sobre las clases sociales no cambiaron en absoluto. El mundo inaugurado por la Revolución Federal promovió la modernidad bajo la égida paceña europeizada que construyó ferrocarriles y fortaleció la banca, arremetiendo contra el pensamiento conservador y abogando por una sociedad libre con educación laica.

Pero, el sustrato ideológico del mundo nuevo no eliminó el desprecio, la opresión y la discriminación que padecían los indios como rasgos invariables de la tesitura social con antecedentes seculares. Apenas hubo beneficios superficiales para aimaras y quechuas que la *revolución* les habría generado, en particular, en la educación; aunque posteriormente se acentuarían cambios cualitativos significativos.

El racismo se consumó con la detallada descripción sociológica que ofrece *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas. A contrahílo, es destacable la relevancia de Franz Tamayo, no por haber modificado la matriz *racista*, sino por haberla invertido en los editoriales de *El Diario*. El análisis filosófico técnico de ambas obras no permite formalizar sistema filosófico completo alguno en ningún autor. Sin embargo, los contenidos sociológicos a los que se refieren indican evidentes ―aunque dispersas- ideas *filosóficas* expresadas como parte de la *hipérbole racista* de la época. Son contenidos *positivos*, histórica e ideológicamente recurrentes, que alcanzan cierto culmen con Arguedas y son contenidos *negativos* manifiestos en el pensamiento de Franz Tamayo. En el primer caso, se trata de la justificación *racista* de las relaciones sociales, condenando a los indios como

responsables de la postración del país; en tanto que la *Creación de la pedagogía nacional* y la obra poética temprana de Tamayo encumbran a los indios como los depositarios de la esencia nacional que *salvaría* a Bolivia. Esto último tiene cierta especulación profunda —críptica de la frustración íntima del autor- que indica su deseo de afirmarse por la *negativa*, ensalzando a los indios y a él mismo como encarnación de una raza *superior*: socialmente, ante los criollos de preferencia; y desde el punto de vista político, eminentemente, ante los mestizos.

Si bien Arguedas realizó la crítica que incluye a los bolivianos en general, establece los rasgos psicológicos del indio que se habrían repetido en la historia del país en contextos de miseria y explotación. Aquí se advierten algunas coincidencias con la descripción de la raza india que efectúa Franz Tamayo: huraña, fría, taciturna y recluida en su cueva cultural. Pero los indios también tendrían cierta identidad imperturbable. Pese al maltrato que sufrieron secularmente, habrían constelado supersticiones de sobrevivencia en un mundo donde la preservación de su propia lengua fue crucial.

Siendo Arguedas el representante intelectual de la *raza* blanca de Bolivia, expresaría el complejo nacional y latinoamericano de las élites europeizadas que sobrevaloraban a los ingleses y a los franceses soñando con una sociedad exenta de las taras patentes de los indios y mestizos. Solo transformando las características psicológicas de los grupos y de las clases de Bolivia se podría esperar el desarrollo del país; es decir, los ejemplos deplorables de la historia de Bolivia —evidenciados, por ejemplo, en el ensayo histórico *Los caudillos bárbaros*- cambiarían si se tomase conciencia de las *enfermedades* de la sociedad y de la necesidad de tratarlas. Por su parte, Tamayo fue la antípoda del autor de *Pueblo enfermo*, contraponiendo a lo que Arguedas denigró con la raza que Tamayo exaltaría. Pero, tal vez por esta oposición simétrica, con la publicación de su novela *Raza de bronce* en 1919, Arguedas mostró la imagen distinta a la del sociólogo crítico y del intelectual ácido: apareció como el escritor tolerante con el indio, mostrando su dolor, miseria y angustia.

Tamayo no sentía afecto alguno por Arguedas e incluso le dedicó el *Scherzo* que lo menciona como un *cuenta-cuentos*; es decir, una persona dedicada a narrar historias empleando un castellano de Churubamba. Aunque eran rivales, Arguedas se ocupó muy poco de Tamayo, siempre de pasada; en cambio don Franz fue ponzoñoso y vertió inquina sobre Arguedas, haciendo gala de pasión y perversidad.

Es posible conjeturar que tanto Arguedas como Tamayo proyectarían en los objetos de su crítica y en sus alocuciones de defensa, la conciencia de sus propias limitaciones y defectos, precipitándose en sus textos y discursos la develación de su afectación. Hay críticas al autor de *Pueblo enfermo* en sentido de que, en el fondo, él atribuiría a los bolivianos, los rasgos de su propia personalidad: mezquindad, megalomanía y odio racial entre otros. Pese a la procedencia de la aristocracia criolla por padre, se advierte también el complejo de inferioridad de Franz Tamayo por la raza de su madre. Ante esto, él habría enfrentado el desprecio social con el expediente de la auto-exaltación de la pureza de la sangre india y con la presunción de su alcurnia india.

Tamayo diferenció dos estratos sociales entre los incas: por una parte, la capa aristocrática —la nobleza y el clero- y, por otra, la capa de los hombres comunes —el *pueblo*-. Se trataría de una sociedad dual con abismales diferencias y que, posteriormente, a mediados del siglo XX, fue descrita por el escritor belga Louis Baudin en su obra *La vida cotidiana en el tiempo de los últimos incas*. Que Tamayo abogara varias veces que por sus venas no corría ni una gota de la sangre de la plebe; por otra parte, que se autoproclamara descendiente de la alta aristocracia inca evidencia, en definitiva, su pensamiento político contrario a cualquier contenido liberal de igualdad y equidad, develando una antropología filosófica con impronta elitista, jerárquica y diferencial que concebía a los actores sociales con esencias desemejantes. Así lo ratifica el texto *12 artículos*, donde Franz Tamayo indica que, tanto en la naturaleza como en la sociedad, existirían *verdaderas* "aristocracias", por nacimiento y por esencia. La superioridad de los mejores sería incuestionable en contraste con el alma sumisa y pobre de la plebe.

El desprecio de Tamayo por los contenidos liberales y democráticos se ratificaba con la sobrevaloración de las humanidades y de la formación clásica, advirtiéndose una evidente admiración por los contenidos y expresiones excelsas de la cultura europea. Esto implicó que su racismo *negativo* quede restringido y no sirva al momento de comparar a los indios en tópicos culturales con las grandes manifestaciones de Europa y la historia clásica. Más aún, su deseo por formarse y dominar por ejemplo la lengua griega, evidencia su estima íntima por lo que consideraba restringido a su propia identidad social, pese a su familia materna, asumiéndose a sí mismo como otra cumbre del pensamiento. Un proverbio de su autoría publicado en 1905 señala lo que se indica a continuación[69].

[69] *Proverbios sobre la vida, el arte y la ciencia*, p. 66.

> La concepción de una humanidad superior se realiza según quienes la conciben: así los franceses dicen *un grand homme*, y hay un sentido de gloria en su concepto; los alemanes dicen un superhombre (*das Übermenschliche*, lo sobrehumano) y en ello hay una intención de sublimidad mental; y en fin los castellanos dicen un *prohombre*, y en su imaginación hay la grandeza moral y el valor del corazón.

Como reflejo de sí mismo, Tamayo asumió que si algunos indios —los aristócratas por sangre- fuesen educados siguiendo la formación clásica de la cultura europea, alcanzarían las alturas más cimeras de la sociedad. A contrahílo, los indios comunes o del *pueblo* —por los límites de su inteligencia, en particular- debían cumplir indefinidamente las funciones establecidas desde antaño. En suma, Tamayo y Arguedas representan las dos caras de la misma medalla: expresan un profundo racismo que se explica paradójicamente por el críptico auto-descrédito relativo de cada uno, contrastado con el enorme deseo de auto-atestiguarse. Los autores representan las vicisitudes de transición hacia la formación del *ser nacional* de los bolivianos, lamentándose que el legado de Tamayo haya proseguido, por poner el caso, con la deplorable cristalización del *indianismo* con discursos de odio y venganza desplegados, por ejemplo, por Fausto Reinaga.

El racismo de Tamayo se constata en su visión de la sociedad y de la historia en la que la supuesta superioridad moral de los indios en detrimento de los mestizos y de los blancos, impelería a que la identidad americana condene a los verdugos españoles y a quienes serían sus descendientes. Es decir, frente a la derrota de los conquistados en el siglo XVI y a su sometimiento secular, Tamayo aboga por un racismo *negativo* vitalista, hipostasiando a los que perdieron en la historia y los enfrentamientos violentos; aunque relieve su lucha, su valor cultural como pueblo, su pertenencia nacional y su colectivismo; a pesar de los rasgos totalitarios evidentes que, al parecer, o ignora o no advierte.

Tanto en su obra poética de juventud como en la *Creación de la Pedagogía Nacional*, el pensador paceño muestra al imperio de los incas como una sociedad perfecta, sabia y pacífica. Se trataría del mejor sistema político, habitáculo del indio en sus orígenes, donde su ser y su pensamiento se unirían con las montañas. Es decir, existirían rasgos permanentes e indelebles de los indios, influidos por la tierra e impenetrables por el devenir histórico. Que "la tierra se estudia en la raza" y que la tierra "hace al hombre" significaría que la tierra constituiría al ser humano en su plenitud, no solo como "el polvo que se huella, sino el aire que se respira y el círculo físico en que se vive"[70].

[70] *Creación de la pedagogía nacional*, Cap. XLIII, p. 82.

El maniqueísmo *racista* del pensador paceño concibió a los españoles como una raza feroz de descastados, calificándolos de una manada de ilotas y chándales desenfrenados, de mendigos hambrientos e incapaces, perezosos y renuentes a buscar conocimiento. La herencia de España sería, en su crítica mordaz, la de gente incapacitada de gozar lo nuevo y lo ignoto, hombres carentes de proyección cultural, sin altos ideales para la humanidad, detentores de una crueldad consciente y helada, expresivos de pasiones ardientes y ciegas y pervertidores del buen sentido del súbdito español.

LA VIDA DE TAMAYO, SUS CRÍTICAS Y POLÉMICAS

Tamayo tuvo una personalidad poliédrica y una cultura oceánica que le permitieron desplegar nociones filosóficas hondas y posiciones político-ideológicas inquebrantables. Es incontestable la calidad y profundidad de su pensamiento de invaluable sapiencia pese a las críticas e intentos que hubo por devaluarlo. Las tesis que Franz Tamayo sostuvo fueron inconmovibles; la calidad de su pensamiento erudito, inverosímil; la claridad y energía de sus posiciones, envidiable; y su estilo polemista y de confrontación, devastador. Destacan por su carácter *sui géneris*, las respuestas, disputas y polémicas que sostuvo, por ejemplo, con Tomás Manuel Elío (1886-1954) con Ricardo Jaimes Freyre (1868-1933) y con Fernando Diez de Medina (1908-1990).

En el fragor de su vida política, un incidente significativo fue el que tuvo con el abogado Tomás Manuel Elío, que fue co-fundador con el bardo paceño del Partido Radical en 1911 y fue Ministro de Relaciones Exteriores en los años treinta y cuarenta. Deteriorada su relación política, porque Elío se enlistó en otro partido, el abogado desafió a Tamayo a un duelo de muerte por honor personal; el hacendado le respondió que él era un caballero y que, por lo tanto, no le correspondía batirse con un *inferior*, invitándole a que escogiera para el duelo a uno de sus *pongos* de los seiscientos que vivían en Yaurichambi. Asimismo, en su publicación de 1912, *Crítica del duelo*, Tamayo estableció el carácter antisocial, irracional e inútil del duelo, tildándolo de hecho antijurídico carente de justificación filosófica[71].

Siendo Ricardo Jaimes Freyre Ministro de Relaciones Exteriores en 1922 durante el gobierno republicano de Bautista Saavedra, el diputado Tamayo lo interpeló para que cambiara sus opiniones vertidas antes de que fuera ministro, acerca de la representación de dicho diputado ante la Liga de las Naciones en 1920. El

71 Véase la bibliografía, pp. 20 ss.

encuentro fue calificado como el choque mental de grandes oradores en el que hubo la competencia persuasiva de argumentación histórica, jurídica y política. En 1922, el pensador paceño publicó el libro *Franz Tamayo interpela a Ricardo Jaimes Freyre: La forzada mediterraneidad boliviana*. Es la transcripción del registro taquigráfico del debate.

La disputa con Fernando Diez de Medina se debió a la publicación en Buenos Aires de la biografía de Tamayo no autorizada titulada *Franz Tamayo: Hechicero del Ande*[72]. La reacción del pensador paceño mostró su irritación y brusquedad, acusando al autor de juntar una serie inaceptable de mentiras, calumnias e injurias contra él, sus padres, su estirpe y su raza. El folleto de Tamayo de 1942 titula: *Para siempre*; y en él rechaza vehementemente la biografía de Diez de Medina con expresiones enfáticas como: “Don Franz Tamayo no miente, no ha mentido nunca: la nación lo sabe” y más adelante escribió[73].

> Don Franz Tamayo está emparentado con la mitad de la sociedad paceña o más […]. A lo largo de su estirpe, los Tamayo jamás han ofendido a Dios, a la ley ni al honor.

Residiendo en París, fue nombrado a los 23 años, representante de Bolivia ante el Comité Internacional de Estudiantes. El liberalismo le delegó que gestione la campaña de arbitraje internacional que permita al país enfrentar el cercenamiento marítimo por la Guerra del Pacífico. Un comité de notables lo apoyó en La Paz, bajo la presidencia de Juan Francisco Bedregal, con la participación de Armando Chirveches, Abel Alarcón, José Luis Tejada Sorzano y Felipe Segundo Guzmán.

En 1920, redactó el texto de la demanda de Bolivia presentada a la Liga de las Naciones para la revisión en Ginebra del Tratado de 1904 suscrito con Chile. Junto con Félix Avelino Aramayo y Florián Zambrana constituyeron la representación boliviana ante la Liga. Sin embargo, pese a la contundencia y la pulcritud del documento, Tamayo no asistió a la continuación de la asamblea el año siguiente.

Con solo 35 años, fue elegido diputado por La Paz en 1914 y cinco años después fue candidato a la presidencia de la República por el Partido Radical fundado por él mismo en 1911, cuando tenía 32 años. Tanto en sus actuaciones parlamentarias en las que propugnó reformas, como en el trabajo de periodista que desplegó en los dos periódicos que él mismo creó y dirigió —*El fígaro* fundado en 1913, y *El*

[72] La fecha de publicación es 1942, véanse las páginas 32 y siguientes.
[73] Véase la bibliografía, pp. 48, 56, 58.

hombre libre, que reemplazó al anterior desde 1917- además de su participación en otros medios de comunicación; criticó a los políticos, sean liberales o "puritanos", "doctrinarios" o "unionistas". En particular, fue mordaz con los presidentes Ismael Montes, Bautista Saavedra y Hernando Siles, siendo también crítico de otros presidentes, sin contenerse en la condena de las prácticas políticas.

Concluidas las más de dos décadas de gestión de los gobiernos liberales, en 1926, el presidente Hernando Siles le nombró consultor del Ministerio de Relaciones Exteriores; en tanto que, siete años después, el presidente Daniel Salamanca lo nombró Ministro de Relaciones Exteriores. En 1931, fue elegido presidente de la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, presentando ese año el proyecto de Ley Capital que no prosperó. Trataba de concretar legalmente el magnicidio justificándose en las trasgresiones a la Constitución Política del Estado con la prórroga ilegal de los presidentes, los golpes de Estado y el fraude electoral. El proyecto establecía que, ante el caos político, un ciudadano excepcional, ante la denuncia y constatación pública del tirano como enemigo de la nación, lo asesinaría, restituyendo el orden social. Al tiranicida se le ofrendaría un monumento público. El proyecto fue rechazado por la mayoría abrumadora del Congreso, dándose burlas de intelectuales, escritores, parlamentarios y periodistas.

Después de la fundación del Movimiento Nacionalista Revolucionario en 1942, se dieron, por ejemplo, en el Congreso Nacional, propuestas como la del joven Víctor Paz Estenssoro (1907-2001) que presentó el proyecto de política agraria fijando el pago de jornal a los trabajadores del campo. Fueron rechazadas por la mayoría y también por Tamayo. Después, las transformaciones de la Revolución Nacional de 1952 que instituyeron la nacionalización de las minas, la reforma agraria implementada incluso con violencia, el voto universal que reconoció ciudadanía a los *pongos* convertidos en campesinos, la reforma educativa, la modernización del Estado y la vertebración del país, no fueron del agrado del pensador y político paceño. En 1953, ironizó la consigna: *¡La tierra a quien la trabaja!*, señalando que, en tal caso, debería otorgársela a los bueyes. Su casa de hacienda en el altiplano fue asaltada por los comunarios y durante los cuatro años de vida que le restaron después de la revolución, su existencia estuvo marcado por la amargura, aunque después de 1956, se desplegó un inusitado interés por su obra, reconociéndose su calidad extraordinaria.

En 1934, volvió a ser candidato a presidente de la república, esta ocasión con el auspicio del Partido Republicano Genuino. Habiendo ganado las elecciones en

noviembre de ese año, pese a que la mayoría de los electores se encontraba en el frente de la Guerra del Chaco, no fue investido como presidente, sin que se consumara su proclamación. La causa fue que hubo dos golpes de Estado militares: el primero fue contra el presidente constitucional Daniel Salamanca en diciembre de 1934 y, posteriormente, contra José Luis Tejada Sorzano, que cumplió solo un año y 167 días de gobierno desde su imposición en 1934 hasta mayo de 1936. Tamayo no reclamó que se instituyera el mandato popular, considerando el golpe de Estado contra Salamanca —llamado *Corralito de Villamontes*- como el hecho político que habría descalificado su triunfo como presidente electo. La situación del país, que se anularan las elecciones, que se produjeran actos vandálicos contra algunas de sus propiedades y que se le escamoteara la voluntad democrática, motivaron a que el polímata paceño se retirara de la vida política durante diez años.

Su aislamiento en la casa de la calle Loayza y en su hacienda del altiplano, no evitó que jóvenes del Movimiento Nacionalista Revolucionario le propusieran que se presentase de nuevo como candidato a la presidencia de la república; sugerencia que Tamayo rechazó. Lo propio sucedió en 1939 cuando se negó a ser nombrado rector de la Universidad Mayor de San Andrés. Sin embargo, en 1944, fue elegido por quinta vez, diputado por La Paz, llegando a ser presidente de la Asamblea Constituyente por aclamación, correspondiéndole la labor de instituir a Gualberto Villarroel como mandatario del país. En noviembre de ese año, en el contexto de una intensa represión a la oposición de parte de Villarroel y el MNR, hubo las matanzas de Chuspipata, que fueron el fusilamiento y embarrancamiento en Los Yungas de diez golpistas y cuatro intelectuales que conformaron un movimiento de insurrección que atentó contra el gobierno. Entre los asesinados estaban Luis Calvo, Félix Capriles, Carlos Salinas y Rubén Terrazas. Villarroel negó que él habría ordenado la ejecución, aunque reconoció la responsabilidad del gobierno de tales hechos.

El pensador paceño publicó en 1947, en el contexto de un voto resolutivo de la Federación Universitaria Local de la UMSA en su contra y el asalto de los colonos a su hacienda de Quena Amaya en el altiplano, el folleto titulado: *Tamayo rinde cuenta*. En el documento, aparte de deslindar toda responsabilidad de los acontecimientos de Chuspipata, arguyó que su actuación en la Asamblea Legislativa habría evitado que se produjeran nuevos hechos como los de noviembre de 1944, salvando la vida al menos de sesenta personas. Lamentaba la muerte de los fusilados e hizo un resumen de los agravios que le infligió el país. En 1921, fue expulsado del Centro de Bellas Artes de La Paz; en 1930, los

estudiantes universitarios firmaron un documento de ignominia contra él; en 1932, el Municipio de La Paz lo declaró ciudadano oprobioso y, en 1942, los universitarios declararon su muerte civil afirmando que su vida habría sido *canallesca*. Al final de su “rendición de cuentas” sentenció lo siguiente[74].

> Ni los honores me aumentan, ni las injurias me disminuyen. Lo solo que de veras que podría destruirme es haber hecho yo el mal.

En suma, junto a Alcides Arguedas y Gabriel René Moreno, el pensador paceño fue uno de los tres autores bolivianos más exaltados, vituperados y debatidos en vida; pero, después de su muerte, el estudio, valoración y producción bibliográfica, con más de 60 autores destacados que han escrito un bagaje histórico, teórico y documental, es notable. Franz Tamayo se constituye en el intelectual más valorado de dos siglos de la historia de Bolivia.

Don Franz simpatizó inicialmente con el liberalismo; por ejemplo, en el mundo oligárquico de principios del siglo XX, en un banquete dedicado a Ismael Montes Gamboa (1861-1933) lo calificó de *flor de la raza*. Sin embargo, pronto se alejó del viejo caudillo, sin que se limitara, posteriormente, a expresar críticas enérgicas contra las políticas de los gobiernos liberales, que desde 1898 hasta 1920, contaron cinco gestiones y cuatro presidentes. Con todo, sea el gobierno de turno, su presencia en banquetes oficiales al lado de presidentes como Daniel Salamanca era frecuente.

Siendo miembro del Partido Conservador, Isaac Tamayo, su padre, al parecer, fue ministro del régimen de Mariano Melgarejo que le benefició con la concesión de propiedades en el altiplano y los Yungas, gracias a la aplicación de la Ley de Exvinculación. Así, el peculio de don Manuel Torcuato Tamayo Ordoñez, abuelo paterno de Franz, que probablemente llegó del Perú con cierto patrimonio, se incrementó significativamente gracias a las haciendas de Yaurichambi y El Tabacal, llegando a contar centenares de *pongos* de hacienda dedicados exclusivamente al servicio de don Isaac y de su familia.

De manera recurrente, la intensidad de sus posiciones generó críticas, rechazo y alegatos que intentaban minimizar su valor, demeritando sus expresiones. Pero las reacciones no socavaron la autoridad moral de Tamayo, siendo incontrovertible la fundamentación erudita que daba sustento a sus posiciones ideológicas. Pero, como político, poeta, escritor e intelectual manifestó una exultante soberbia,

---

[74] Véase la bibliografía, pp. 40-2.

exhibiendo un estilo de personalidad arrollador e imparable, con gestos de energía extrema en sus actuaciones públicas. El carácter radical de las tesis que presentaba y defendía, la seriedad de su lenguaje recio, maniqueo, absoluto e impertérrito, sea sobre temas políticos que creía que se dilucidaban con sus discursos; sea sobre tópicos teóricos o académicos, ante los que presumía su sobreentendida omnisciencia; o sea por la creación e inspiración lírica de innegable valor y perfección estética. En los últimos años de su vida, mientras se encontraba en su casa de la calle Loayza de la ciudad de La Paz, abría la puerta de su balcón y frente al Illimani, exclamaba: "entre dos cumbres se saludan"[75].

HABLA OLYMPIO

Yo fui el orgullo como se es la cumbre,
Y fue mi juventud el mar que canta.
¿No surge el astro ya sobre la cumbre?
¿Por qué soy como un mar que ya no canta?
No rías, Mevio, de mirar la cumbre,
Ni escupas sobre el mar que ya no canta.
Si el rayo fue, no en vano fui la cumbre,
Y mi silencio es más que el mar que canta.

Fernando Diez de Medina escribió que el padre de Franz Tamayo, don Isaac, pertenecía a la mejor sociedad de ascendencia hispana, conservadora, colonial, aristocrática y católica. Dueño de extensos latifundios se casó con una niña de igual condición social, aunque no económica. Sin embargo, el orgullo, la misantropía y el encono del patricio paceño, habrían influido para que se separara de su esposa y decidiera convivir con una *mujer autóctona*, quien fue Felicidad Solares, la madre de Franz[76]. Tal situación es curiosa porque, en general, los intelectuales que se inspiraban en alguna filosofía conservadora, defendían teórica y prácticamente el orden tradicional y las costumbres oligárquicas, entre otras razones, por los convencionalismos sociales.

Roberto Prudencio dice que a pesar de que Isaac Tamayo estuvo en el Partido Conservador, criticaba cómo la historia oficial de Bolivia juzgaba los hechos desconociendo el invaluable protagonismo de los indios en la economía del país. En *Habla Melgarejo*, don Isaac habría presentado al indio como alguien que debía ser apreciado por su infatigable labor de labriego en los campos, como artesano en los talleres, abogado en los bufetes y trabajador múltiple cumpliendo tareas de

[75] *Scherzos*. Scherzo sinfónico Nº 59, pp. 263-4.
[76] Véase de Fernando Diez de Medina, *Franz Tamayo: Hechicero del Ande*, pp. 32-4.

banquero, comerciante, parlamentario y administrador. Solo estimando el carácter de la raza del indio sin hibridismo y apreciando los valores autóctonos, la lengua y la cultura aimara, Bolivia tendría expedito el camino para proseguir su historia hacia un futuro auspicioso para la nación[77].

La sociedad oligárquica de la época despreció a Franz Tamayo por su madre, haciéndolo blanco del racismo. Incluso su familia paterna lo habría descalificado por sus rasgos físicos debido a su procedencia. Si bien en los círculos sociales de alcurnia fue frecuente que se manifestara admiración por el talento y la calidad poética y literaria del hijo del abogado, político y diplomático que fue don Isaac; prevalecía en el imaginario del estamento, la censura social porque el patricio se unió y convivió con una indígena aimara procreando ocho hijos. En el caso de Franz, pese a la mente e inobjetables logros, la rancia procedencia de la oligarquía conservadora le visualizaba como otro *indio* más de una familia bastarda. En tanto que, después del abandono que protagonizó la esposa francesa, Blanche Bouyon, Franz abofeteó los prejuicios de la época y, como su padre, se unió fuera del matrimonio con otra *mujer autóctona*, Luisa Galindo.

Como poeta, Franz Tamayo sublimó su sufrimiento en la palabra expresada bellamente. La angustia de la execración racista, su existencia escindida, su ser dividido y el trauma de su identidad le habrían ocasionado pesar y temor por vivir asertivamente plasmando su *yo*. En tal cuadro, la poesía le permitió abrir una ventana al misterio de la muerte y la realidad de balanceo dicotómico e incierto entre el *ser* y el *no-ser*; le habría facilitado la huida a una esencia imaginada que le permita olvidar los clivajes existenciales y la absurdidad que le corroía. Tal actitud sería típicamente de un latifundista y, pese al resquicio emotivo donde se cobijó, sus gestos serían extraños a los que mostraría cualquier *indio*.

Tamayo sufrió acremente al ver a su madre cumplir las labores de criada para su padre. Tal abismo existencial le habría inducido a una bipolaridad declarada en la búsqueda de una filosofía que le permita explicarse a sí mismo como hijo dual. Era incapaz de afirmarse como cualquier joven de la aristocracia, de la oligarquía conservadora o de la burguesía paceña o, por otra parte, como un *pongo* de hacienda. Cuestionaba y apreciaba su entorno, amaba e interpelaba su seno familiar, respetaba y odiaba la autoridad, se recluía buscando protección y rechazaba su origen: *era* y *no era*. Se encontraba y se perdía a sí mismo, se comunicaba y sentía su extrañeza y soledad; en fin, su bipolaridad fue manifiesta y abarcadora.

77 Véase de Roberto Prudencio, *Ensayos literarios*, pp. 23, 30.

Vivió un tiempo de acontecimientos críticos de la historia de Bolivia con situaciones políticas y sociales intensas, definiciones ideológicas importantes y cambios culturales significativos. Nació en 1879, año de la confrontación bélica con Chile (1879-1982) y a lo largo de sus 77 años de vida, mostró el talante de un protagonismo político, intelectual y literario sostenido e incomparable que le permitió brillar con soltura y profundidad, con intensidad y magnificencia en cada escenario donde desplegó una personalidad multifacética y una cultura enorme, también en escenarios con cuadros de la historia contemporánea de Bolivia como fueron la Revolución Federal (1898-1899) la Guerra del Acre (1899-1903) la Guerra del Chaco (1932-1935) y, hasta su muerte en 1956, la Revolución Nacional (1952).

Hoy, incluso para visiones enjutas y con sesgo ideológico, es indiscutible el valor cultural de Tamayo en la historia de las ideas y el pensamiento boliviano. Se trata de un polímata y polígrafo renacentista que destacó en ámbitos distintos, siendo periodista, parlamentario, dramaturgo, sociólogo, filólogo, político, intelectual, hombre de leyes, poeta, humanista, pensador, ensayista, diputado, diplomático, asesor jurídico, ministro de Estado, canciller y presidente electo de Bolivia; constituyéndose, a pesar de todo, en un ejemplo de hacendado e hijo meritorio de un patricio paceño.

Desde fines del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, cabe destacarse los autores que se señalan a continuación y que, en distintos ámbitos culturales, constituyen una y otra pléyade junto a Franz Tamayo. El recuento de los principales poetas de Bolivia, no puede ignorar al bardo paceño como una cumbre, al lado de Ricardo Jaimes Freyre y de Gregorio Reynolds (1882-1948). En lo concerniente al trabajo sociológico, aparte de los autores mencionados en el presente ensayo, con Tamayo sobresaliendo, aportaron intelectualmente Nataniel Aguirre González (1843-1888) Daniel Sánchez Bustamante (1871-1933) Bautista Saavedra Mallea (1873-1939) Jaime Mendoza Gonzáles (1874-1939) y Juan Francisco Bedregal (1883-1944). Respecto de la filosofía en Bolivia, Tamayo brilló junto con Mamerto Oyola Cuellar (1838-1902) asimismo, fue referente para varios autores que descollaron, al menos, hasta los años sesenta del siglo XX; cabe mencionarse a Guillermo Francovich Salazar (1902-1990) Fernando Diez de Medina, Roberto Prudencio Romecín (1918-1975) Augusto Pescador Sarget (1910-1987) Luis Carranza Siles (1948-1993) Manfredo Kempff Mercado (1922-1974) Federico Blanco Catacora (1926-1992) Rubén Carrasco de la Vega (1926-2022) y Marvin Sandi Espinoza (1938-1968). Como orador, finalmente, Tamayo

extremo de ilusión individual o grupal sobre el mundo o los demás, creando imágenes oníricas sobre la identidad o el destino de júbilo o desgracia que generaría insatisfacción radical en el medio convencional y represivo. Aquí, Emma Bovary es la constructora de realidades múltiples que buscan una situación que le satisficiera; pero nada fue suficiente hasta que se suicidó. Desde el punto de vista psiquiátrico, el *bovarysmo* es una alteración de la realidad; el sujeto produce ficciones, fabula y juega roles insostenibles con su situación y el entorno refugiándose en la imaginación. Pero, encuentra deleite en sus sensaciones inmediatas en tanto su imaginación bulle, sus nervios se agitan, su corazón se acelera, se incrementa la adrenalina y las identificaciones de su *yo* se diversifican en una confusión embriagadora.

En América Latina, por ejemplo, para Antonio Caso Andrade (1883-1946) y Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004) el *bovarysmo* haría patente la conflictiva identidad cultural del hombre latinoamericano. Referiría la búsqueda de identidad propia, estable y definida en medio de la insatisfacción y el desasosiego. La cultura en estas latitudes se reharía, lamentablemente, sobrevalorando lo extranjero, creyendo que lo foráneo sería mejor a lo propio. La alienación y la dependencia del pensamiento latinoamericano respecto de las concepciones europeas tendría una larga historia desde la imposición religiosa del siglo XVI hasta el siglo XX, con el atiborrado escenario intelectual, ecléctico, anárquico y de calco de variadas expresiones filosóficas, ideológicas y políticas. No existiría creatividad de las sociedades híbridas, solo *hybris*, importación y pragmatismo para crear apariencias instantáneas de mezclas.

Asimismo, gracias a Tamayo, autores de mediados del siglo XX, vincularon el *bovarysmo* con la “colonización pedagógica”: la mentalidad de ciertos intelectuales latinoamericanos que asumirían la cultura, la sociedad y el *ser nacional*, adaptándolos a los clichés europeos. Tal sería el caso, por ejemplo, de Alcides Arguedas. Al respecto, el argentino Arturo Martín Jauretche (1901-1974) afirmó que el liberalismo en la América Latina del siglo XX habría consolidado la colonización mediante la adopción de modelos foráneos, desplegando una cultura de imitación, desvalorando lo propio y tildando a las culturas nativas de *bárbaras*.

A contrahílo del *bovarysmo* se encontrarían las reacciones folkloristas y culturalistas que pretenden radicar lo *auténtico* en indicadores identitarios materiales de supuestas culturas impolutas y superiores. Pero, ¿qué es lo propio? Una visión somera pone en evidencia que las ideas religiosas ni la vestimenta son

originarias, que los ritos animistas ni la música son puros, que las costumbres populares ni los hábitos sociales son invariables, que las acciones colectivas ni la comida son exclusivas, que ni los símbolos ni los nombres son genuinos y, en fin, nada, ni siquiera los sentimientos, creencias, afectos, tendencias, hábitos y el conjunto de productos de la cultura puede considerarse *propio*. Y lo más importante es que esto es así felizmente, tanto aquí como en cualquier otro lugar del mundo, *ahora* y *siempre*. Nada es elusivo del irrefrenable movimiento cultural y del cambio social que transforma, recrea y renueva las expresiones que bullen de la vida colectiva, haciendo de los agregados y de los individuos, sujetos y grupos diferentes, distintos y nuevos, incluso respecto de sí mismos.

Franz Tamayo escribió que "el excelente Gautier" habría criticado la "simulación de la ciencia pedagógica" usando el concepto de *bovarysmo pedagógico*[80]. Sin embargo, Tamayo se equivocó. No se trata de Théophile Gautier (1811-1872) el poeta, crítico y novelista francés que murió veinte años antes de que se publicara el ensayo de Jules de Gaultier. Con todo, el pensador paceño enfatizó que el *bovarysmo* tendría dos dimensiones, una objetiva y otra subjetiva. La primera se evidenciaría en los pedagogos latinoamericanos y bolivianos que muestran actitudes de artistas o juglares. Serían *artistas* de la educación porque se ocupan de ficciones y apariencias; o *juglares* porque la volverían algo mezquino y despreciable. Subjetivamente, el *bovarysmo* pedagógico mostraría la carencia absoluta de inteligencia científica y el enorme apetito de vida placentera, abundando la copia de índices de libros, la fatuidad de los discursos, la procura fácil de epígonos y clientes, la satisfacción placentera por el reconocimiento y el prestigio y la falta de escrúpulos para lucrar con la educación.

En el *bovarysmo* pedagógico prevalecería la copia, el plagio, la simulación para que una obra extraña aparezca como propia y original. Los libros se impondrían sobre la inteligencia y la vida. Los nombres célebres, los sistemas y las teorías aparecerían con grandilocuencia; descubriéndose al final el embuste del impostor. A las actitudes de los sujetos del *bovarysmo* les faltaría creación y descubrimiento; expresarían solo discursos ficticios y retórica con recursos estilísticos para persuadir al auditorio creyendo la verdad y seriedad de los mensajes. El *bovarysmo* generaría giros de lenguaje, sutilezas, metáforas, formas, simetrías y adornos para que los discursos de los intelectuales y los políticos sean útiles instrumentos para prácticas de mercadeo usando la palabra y la educación.

---

80 Véase *Creación de la pedagogía nacional*, Cap. V, p. 12.

Aunque la crítica de Tamayo se focalizaba contra la escuela normal fundada en 1909, se extendía también a la reforma educativa liberal. Por ejemplo, escribió lo siguiente[81].

> Todas estas ridículas universidades y liceos de que estamos plagados en Bolivia, no son otra cosa que traslaciones y trasplantes de similares europeos a nuestro país. Atiéndase: son métodos, organizaciones y planes europeos aplicados por bolivianos, desde hace decenas de años […] ¿Qué es lo que pretenden nuestros pedantes de hoy? Pues hacer lo mismo que los pedantes de ayer: plagiar y trasplantar las novedades europeas de hoy, y aplicarlas e interpretarlas, como siempre, por manos bolivianas. La experiencia está hecha ya; y sabemos lo que, en estas condiciones, las semillas europeas son capaces de dar en terreno boliviano. Pero esto no lo entiende el bovarysmo pedagógico.

En suma, Tamayo criticó al gobierno y a la ideología liberal de su tiempo porque asumieron que las ideas educativas de extranjeros serían mejores que las propias, porque recayeron en el *bovarysmo* inocultable y pretendieron aplicar modelos importados a la educación como si fuesen soluciones infalibles a los problemas nacionales.

LA ESPECULACIÓN FILOSÓFICA DE TAMAYO SOBRE EL INDIO

En 1942, Guillermo Francovich identificó la *mística de la tierra* atribuyéndola a Franz Tamayo, Alcides Arguedas y Jaime Mendoza. Se trata del pensamiento filosófico que concebiría lo que se señala a continuación. El paisaje y lo telúrico tendrían *espíritu* que actuaría "sobre el hombre creando formas de vida individuales y sociales"[82]. Implicaría la visión *telúrica* de carácter originario, que consideraría a la tierra, el lenguaje y a la raza como permanentes e indelebles. Serían factores impermeables al devenir histórico que constituirían la unión del alma india con el ser de las montañas del altiplano, definiendo el *yo indio* como hermético, distante, valiente, misterioso, previsor y dialógico con la naturaleza.

Pese a su valentía que le motivó efectuar un diagnóstico psicológico crítico de las razas en Bolivia, Alcides Arguedas no tuvo la capacidad de sistematizar una creación teórica propia; en tanto que Jaime Mendoza no rebasó los límites de su visión geográfica; correspondiendo a Guillermo Francovich simplificar la filosofía de Tamayo con fines didácticos, propios de quienes ordenan las ideas de contextos determinados con *ismos* cerrados que las banalizan y reducen. No se trata de que Francovich estuviese equivocado al sostener que el *telurismo* fue

[81] Cap. XV de la *Creación de la pedagogía nacional*, p. 52.
[82] *La filosofía en Bolivia*, pp. 227 ss.

desarrollado por Tamayo; no se equivocó tampoco al mostrar la época en la que su esplendor intelectual estuvo acompañado del brillo de otros autores que significaron y desarrollaron la *mística de la tierra*. Lo que implica *simplificar* a Tamayo consiste en que el pensador paceño no motivó en el filósofo sucrense a que desplegase la riqueza depositaria de sus ideas, dando cuenta de su pensamiento complejo y omnilateral.

En cambio, el filósofo potosino tempranamente desaparecido, Marvin Sandi, en consonancia e influido por la poética de Tamayo, afirmó que el hombre andino tendría una actitud metafísica ante el ser que le obligaría a *callar*. A diferencia del hombre occidental, siempre ocupado en hacer algo —*homo faber*- utilizando y transformando la naturaleza; la existencia del hombre andino se dirigiría a aprehender el enigma del ser, siendo uno con él plenamente en su mundo de *silencio*[83]. Aparte de esta, la visión telúrica e indianista de Tamayo influyó en otros pensadores y filósofos bolivianos, tales como Roberto Prudencio y Fernando Diez de Medina. Por lo demás, el terror del cerco indio motivó múltiples investigaciones y sendas publicaciones sobre lo telúrico, los mitos aimaras y lo indio, para apaciguarlo; sin que se eviten diversas formas de paternalismo del imaginario patronal, escondiéndose el terror referido al preguntarse: *¿Y... qué hacemos con el indio?*[84].

Francovich, habiendo estudiado varios mitos de Bolivia, ha señalado que sería un viejo y enraizado prejuicio, por ejemplo, suponer la existencia indefinida de la ingente riqueza natural de Bolivia. Tamayo habría contribuido a tal presunción que tuvo su origen en el imaginario del conquistador ibérico, por ejemplo, en torno al mito de El Dorado[85]. En dos de sus *Scherzos*, escribió[86].

La fábula no miente,
y yo he tocado
más real que lo presente
¡ese Eldorado!
Al pecho ávido

No mintió allí la fábula,
fama de rábula,
ni los dioses matreros
fueron fulleros.
Canes y Oriones

83 *Meditaciones del enigma,* pp. 10 ss.

84 En el Cap. LII de la *Creación de la Pedagogía Nacional*, Tamayo escribió: "¿Qué se debe hacer del indio? Su tradición y su natural inclinación le llaman hacia la tierra. Será siempre un agricultor de buena voluntad, mucho más si llega a conocer los modernos procedimientos. La fortaleza de su cuerpo lo capacita para ser un excelente minero. Su gran sentido de régimen y de disciplina, su profunda e incomparable moralidad hacen del indio un soldado ideal, probablemente como no existe superior en Europa. Soldado, minero, labrador, esto es ya el indio, y lo es de manera inmejorable", pp. 180-1.

85 Véase *Los mitos profundos de Bolivia*, pp. 75 ss.

86 Se trata de las estrofas 116 y 10 del "Scherzo sinfónico". Ambas titulan *Eldorado*, pp. 283 y 246.

allí el cáliz florido
¡y el fruto grávido!

velan sobre Eldorado
¡de corazones!

Para el filósofo sucrense, los mitos profundos expresarían actitudes vitales, vivencias subjetivas compartidas y certidumbres sagradas de fácil reproducción; quedando exentos de la crítica racional e influyendo sobre el pensamiento y el comportamiento colectivo[87]. Así, la lírica de Tamayo habría contribuido a fortalecer fábulas seculares. Por lo demás, no le sería ajena la influencia nietzscheana[88].

Al respecto, Clara Ferrufino Llach, en *Franz Tamayo, métodos filosóficos latinoamericanos*, destacó las ideas filosóficas interpretadas por otros escritores y focalizadas en lo telúrico, la energía, la nación, el *ethos* y el ser[89]. Reprochó al sociólogo Juan Albarracín Millán por la ausencia de discernimiento que separe los conceptos de Nietzsche discriminándolos de las ideas de Tamayo[90]. Afirmó —lamentablemente, sin precisión y de manera críptica y confusa- que en el poeta paceño convergerían su metafísica, ética y filosofía de la educación.

Sobre la influencia de la filosofía de Nietzsche sobre el pensamiento de Tamayo, existen ideas similares en ambos autores, pero como paralelas y no como si el vate paceño hubiese sido epígono del escritor alemán. Las coincidencias, que probablemente sean por influencia nietzscheana, conciernen, por ejemplo, al voluntarismo y los efectos *racistas*, a pesar de las objeciones de que el filósofo de Röcken haya sido un apologeta de la *raza aria*. Al respecto, por ejemplo, Georges Bataille (1897-1962) escribió que la regla de conducta personal de Nietzsche fue: "no frecuentar a nadie que esté comprometido en esa farsa desvergonzada de las razas"[91], y que: "Nietzsche debe ser lavado de la mancha nazi". No habría estado comprometido con el régimen de Bismarck, despreciaba el pangermanismo y odiaba el antisemitismo. Además, para él y en su época, el concepto de *raza* habría denotado un complejo *cruzamiento*, una síntesis fisiológica y psicológica; política, histórica y social.

El erudito Nicolás Fernández Naranjo (1905-1972) se ha ocupado de la filosofía tamayana. En su texto breve *Concepción del mundo e ideas filosóficas de Franz*

---

87 *Los mitos profundos de Bolivia*, p. 6.
88 *La filosofía en Bolivia*, p. 230.
89 Véase la bibliografía, p. 134.
90 Véase en la bibliografía *El pensamiento filosófico de Tamayo y el irracionalismo alemán*, libro referido por Clara Ferrufino en las páginas 169-70.
91 Véase "Nietzsche y el nacional-socialismo", p. 582.

Tamayo[92], reflexionó desde la poesía y los proverbios del escritor paceño. Realizó una prolífica enumeración de los conceptos filosóficos sobre el universo, la verdad, Dios y el hombre; aunque sin articular sistemáticamente la filosofía de Tamayo. Los conceptos son una colección de citas de poemas y proverbios sin nociones fundamentales. Por lo demás, es posible que, ante todo, los proverbios de Tamayo reflejen el propósito de generar reacciones a sus ideas, de modo que el autor sea objeto de atención privilegiada de parte de la elite intelectual local.

Augusto Guzmán Patzi (1904-1997) en vida de Tamayo, fue uno de sus fustigadores más frenéticos; en general, sin lustre académico, sino con argumentos *ad hominen* ofensivos. En su publicación de 1931: "Viaje alrededor de un monolito pensante"[93], el periodista y político movimientista insultó a Tamayo, criticando las poses y el aura de grandeza distante, alienada y solitaria que habría creado sobre sí mismo, para ser objeto de atención de la sociedad culta, hablando de él.

Aunque durante décadas, en varias ocasiones se descalificó el pensamiento de Tamayo, incluso como poeta; en general, fueron expresiones subjetivas de odio, envidia y mentiras políticas que buscaban desdibujarlo y vituperarlo. Sin embargo, tal tendencia varió con valoraciones progresivas de su obra y legado. Guillermo Francovich, por ejemplo, afirmó que la obra grandiosa de Tamayo, *La Prometheida*, mostraría el alcance cósmico y sideral del vate paceño, haciendo de la virtud literaria la dilución del alma del lector en un regocijo supremo de magna belleza. Posteriormente, Mariano Baptista Gumucio[94], por su parte, señaló que la belleza y profundidad de las ideas tamayanas deberían servir como un legado para que en Bolivia se construyan las más importantes reflexiones y sistemas sobre el ser del hombre andino; así, las gemas de su lírica deberían inspirar para crear en estas latitudes, el *evangelio* pletórico de identidad y orgullo.

La *raza* del indio, según Tamayo, ostentaría *persistencia* y *resistencia*. El medio telúrico habría moldeado su raza como *superior* a la blanca, formando el cuerpo del indio y forjando sus virtudes morales e intelectuales. Sería enérgico y fuerte, *superior* en el tiempo y la historia, *persistente* respecto de sí mismo y *resistente* al contexto y a los demás.

92 Folleto de 41 páginas publicado por la Universidad Mayor de San Andrés en 1966.
93 Véase la bibliografía y el libro de Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje,* p. 128.
94 Véase la selección, prólogo y cronología para la Biblioteca Ayacucho que realizó Mariano Baptista Gumucio en la publicación *Franz Tamayo: Obra escogida*, p. IL.

Según Tamayo, Bolivia nunca advirtió la energía ni voluntad del indio, tampoco valoró sus rasgos de *persistencia* ni *resistencia*, sin que lo haya visualizado como depositario de las esperanzas de construcción de cualquier proyecto nacional. El Estado no lo educó, la sociedad lo explotó, las leyes le herían y abusaban y la gente lo despreciaba y humillaba.

Que el indio sea *persistente* respecto de sí mismo y *resistente* a su contexto y a los *otros*, es la argumentación del pensador paceño sobre la *superioridad* racial. Su visión de la historia es unilateral y autorreferencial con alusiones a la energía india y ejemplos rebosantes de prejuicios sobre héroes y villanos. Hizo radicar el *carácter nacional* en la supuesta energía racial, patente también, aunque impura, en el mestizaje. De tales especulaciones filosóficas infirió la existencia de leyes sociales y biológicas que hipostasian una raza *superior*, política e históricamente, diseñando una ideología de carácter elitista, racista, retrógrada, paternal, inviable e idealista.

Es criticable la supuesta pureza de las etnias aborígenes, asociada con la frugalidad y el laconismo anotados por Tamayo. Son especulaciones sobre la energía física extraordinaria y las magníficas condiciones morales, teñidas de un evidente paternalismo que auto-justifica al autor como el único *indio* capacitado para pensar. Recursos metafísicos como *nuestra alma colectiva* y *el carácter nacional* evocan cualidades esenciales inmunes al tiempo en un idealizado mundo de aislamiento cultural y político con las virtudes de *persistencia* de la identidad y *resistencia* india al medio natural y a los avatares históricos. Así, interpelaciones como el despertar de la energía dormida de la raza india, rebosan de prejuicios colectivos y de hipérboles racistas.

El indio aparece como el principal guardián de sus costumbres, métodos, tradiciones, lengua y dieta. Constructor libre de sus normas, se regiría por ellas espontánea y plenamente. Dueño y señor de sí mismo, soportaría la hostilidad y las amenazas seculares indeclinables de su destrucción; *persistiría* como raza poderosa, superior corporal y moralmente ganando, morfológica y corporalmente, la prueba racial más dura: el *cruzamiento*. Moralmente, Tamayo creía en la perennidad de la cultura aimara, la práctica de su voluntad y la genuinidad de sus intenciones y acciones; de modo que la *persistencia* permitiría la poderosa afirmación y conservación de la energía india.

Cruzándose con cualquier otra raza, en el indio *persistirían* sus rasgos físicos hasta la tercera o cuarta generación híbrida —es decir, nietos y biznietos-. Las

facciones, la estatura, el color y las proporciones de los hijos de un blanco y una india, por ejemplo, evidenciarían la "perfecta derrota del blanco", con rasgos indios del mestizaje como destino biológico de las razas. Unas destinadas a "reinar" sobre otras: las *superiores* sobre las *inferiores*.

La imagen idealizada del indio motivó a Tamayo a especular sobre la *resistencia* como el rasgo racial culturalmente impermeable, quedando encuevado frente a cualquier influencia foránea. Su alma se replegaría fortaleciendo la identidad del modesto minero, labrador, viajero de a pie, albañil, zapador militar y soldado. Sería *resistente* por su inquebrantable moral, su salud espléndida —diez veces superior a la del blanco- y por la ausencia de las enfermedades de los europeos —tuberculosis, escrofulosis y artritis polimorfas-.

Por la *resistencia*, pese a que el Estado boliviano no haría absolutamente nada a favor del indio —ni siquiera vacunar a los niños contra la viruela o la difteria- el indio habría dado todo de sí por la nación boliviana en la intemperie y la pobreza. Su fuerza física y moral, sus hábitos de consumidor frugal, de persona que se baste a sí misma ayudando a los demás, le habría permitido soportar a los blancos siendo testigo de su decaimiento. Por lo demás, según el autor, en cuanto prevaleciese en el mestizo el vigor indio —pese a la disipación y el empobrecimiento de la energía original- sería dable esperar un futuro político expectable para la nación boliviana.

En los editoriales del 26 y 27 de agosto de 1910[95], el pensador paceño aseveró con énfasis que el indio tendría una moral superior a la del mestizo y del blanco. La raza indígena sería incomparable con cualquier otra, por ejemplo, jamás perjudicaría al prójimo. A diferencia de mestizos y blancos, el indio acentuaría su personalidad coordinando sus actos con el pensamiento, obraría siguiendo principios racionales; motivado por sentimientos de amor, justicia y equidad, sería su propio amo, negando recurrentemente el interés personal y afirmando el beneficio para los otros. Es evidente la idealización circular de la *raza* india[96].
Las virtudes morales del indio, su ordenada salud corporal y su trabajo desde la infancia hasta muy viejo, lo harían incapaz de mentir. Erradicarían toda maldad de su cargada existencia, respeto mutuo entre padres e hijos, fidelidad conyugal, sobriedad para comer, mesura en los discursos, paciencia secular, heroica seriedad en tratos y contratos, respeto a la palabra y la ley, reverencia a la tradición y

[95] *Creación de la pedagogía nacional*, Cap. XXXV, p. 119.
[96] Véase por ejemplo el Cap. XX, pp. 68-9.

repudio al espíritu de chacota en un deslumbrante despliegue de veracidad, mansedumbre e inocencia.

El paternalismo idealista de Tamayo pergeñó un proyecto nacional como programa elitista *desde arriba*, justificado en la supuesta inteligencia inferior del indio. A diferencia de los blancos *parásitos* —diputados, ministros, jueces, poetas, profesores, curas e intelectuales- las virtudes del intelecto indio lo harían un ser simple, recto y exacto. A la pregunta: ¿cómo justifica Tamayo su *raza* india si la considera intelectualmente limitada?, el pensador paceño argumentó que solo los indios de sangre noble —como él- con una formación occidental clásica, descollarían sobre todos.

Por lo demás, habría centenares de *pruebas* de la superioridad racial del indio frente al populacho blanco y mestizo. Por ejemplo, su honestidad, la ausencia de policía para que cumpla su palabra y el entorno de seguridad y paz que brindaría al blanco en la campiña. Respondiendo a acusaciones como las de *Pueblo enfermo* de Alcides Arguedas, Tamayo dijo que sería una vil calumnia acusar al indio de alcohólico[97]. Aseveró que los blancos y mestizos habrían *inducido* a los indios urbanos a beber *como bestias*, contagiándoles cobardía, mala fe, malicia y pereza. Su visión romántica mantuvo la frugalidad india con casi ninguna satisfacción, haciendo gala del despliegue de vigor a pesar de la desproporción inédita entre su pobre alimentación y el trabajo siempre mal recompensado. Aquí, la visión del pensador fundamenta una cultura política regresiva: añora volver a un pasado idílico que nunca existió en el que el indio viviría con pocos placeres y sin vicios.

El proyecto de Tamayo focaliza en el indio la voluntad originaria y la energía vital que el mestizo proyectase y que el blanco reconduzca, reparando en parte el contagio moral nocivo que provocó. En su expresión romántica y racista máxima, Tamayo dice que el blanco debería impregnarse de las virtudes morales e intelectuales de los indios y consolidar la *conciencia nacional* espabilando la energía dormida de la raza, realizando sus potencialidades con la certeza consciente de querer hacerlo.

Que el pensador crea que la identidad boliviana deba construirse contra un perfil individual y colectivo de enclaustramiento, inferioridad y victimismo, producto de las conquistas y las usurpaciones sucesivas desde la colonia española hasta la tragedia del Chaco; no carece de interés social, político e ideológico; resonando el

97 “Que el indio se emborracha como una bestia, es verdad, lo mismo que nuestro blanco”. *Creación de la pedagogía nacional*, Cap. XLVII, pp. 164-5.

imperativo de que el boliviano sea alguien que sepa lo que quiere y sea capaz de juzgarse.

¿Cómo es posible valorar el *racismo* de Franz Tamayo? Que la influencia de su proyecto nacional sea una filosofía *de la historia* dedicada a *formar* la conciencia nacional, adquiere sentido en la medida en que los indios sean considerados como los legítimos depositarios de una energía invencible. Solo con una fuerte dosis de prejuicios es posible representarse el pasado como una retrovisión idealizada y romántica. Partiendo de una actitud mística no moderna, creyendo en la utopía de regresión de retorno a un mundo que nunca existió, el registro de los agravios se compensa con la imagen e ilusiones de auto-complacencia, sin tener que recurrir a "guerra de razas" alguna ni a la "lucha mesiánica de sangres".

Sin embargo, aunque Franz Tamayo no haya tenido ninguna *mala* intención, sus palabras no fueron inocentes. A pesar de su actitud paternal ante los indios, pese a su propósito de conducir a los mestizos para beneficio de la patria, muy tempranamente, sus ideas contuvieron el germen de la retaliación racial. Aunque refiera la simplicidad de la vida del pescador, del apacentador de rebaños y del eterno servidor personal, a pesar de que idealice su autosuficiencia, autonomía y carácter autodidacta, su discurso motivó furia y odio; más al referir la ley biológica del indio: irrumpir con un proyecto nacional de corte *racista* proyectando la fuerza real, primitiva y material de la raza que dé sentido a la *nación*[98].

> El indio es un deprimido aparente y un comprimido real. Guardaos de un desdoblamiento de fuerzas y un despliegue de actividad en el indio. No se puede poseer, entre otras cosas, la paciencia y la musculatura aymaras sin ser algo verdaderamente superior y extraordinario. La tierra excepcional ha hecho también una raza excepcional. Pero el indio calla, y este callar engaña a los necios.

98 *Creación de la pedagogía nacional*, Cap. XLVI, p. 160.

BIBLIOGRAFÍA

ALBARRACÍN MILLÁN, Juan
1981 *El pensamiento filosófico de Tamayo y el irracionalismo alemán*. Akapana, La Paz.
1978 *El gran debate: Positivismo e irracionalismo en el estudio de la sociedad boliviana.* Editorial Universo. La Paz.
1976 *Orígenes del pensamiento social contemporáneo de Bolivia.* Editorial Universo. La Paz.

ALMARAZ PAZ, Sergio Nicolás *et alii.*
1979 *Para abrir el diálogo.* Editorial Los Amigos del Libro. Cochabamba.

ARGUEDAS DÍAZ, Alcides
1959 *Pueblo enfermo: Contribución a la psicología de los pueblos hispanoamericanos*. En: *Obras completas*, compiladas por Luis Alberto Sánchez, Aguilar. México.

BARDINA, Joan
1917 *Arcaísmo de la misión belga.* 1ª edición, sin editorial. La Paz.

BATAILLE, Georges.
1969 "Nietzsche y el nacionalsocialismo". En *Revista de la Cultura de Occidente* Nº 113-5, pp. 578-83. Bogotá.

BAUDIN, Louis
1993 *El imperio socialista de los incas.* Librería Editorial Juventud. La Paz.

CASO ANDRADE, Antonio
1926 *Historia y antología del pensamiento filosófico*. Sociedad de Edición y Librería Franco-americana. México.

CÉSPEDES PATZI, Augusto.
1983 *Viaje alrededor de un monolito pensante*, [1931]. En: *Yo fui el orgullo: Vida y pensamiento de Franz Tamayo.* Compilación de Mariano Baptista Gumucio. Los Amigos del Libro, 2ª edición. La Paz y Cochabamba.

CHOQUE CANQUI, Roberto
1994 "La problemática de la educación indigenal". En *Data*, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos, Nº 5. La Paz.

CONDARCO MORALES, Ramiro
1989 *Franz Tamayo, el pensador.* Editorial e imprenta San José. La Paz.
1983 *Zárate, el temible Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899 en la República de Bolivia.* Imprenta Renovación, 2ª edición. La Paz.

DARWIN, Charles Robert
1959 *El origen de las especies por la vía de la selección natural*, [1859]. Trad. Antonio de Zulueta. Editorial de la Universidad Nacional Autónoma de México.

DEWEY, John
1998 *Democracia y educación: Una introducción a la filosofía de la educación*. Trad. Lorenzo Luzuriaga. Ediciones Morata, 2ª reimpresión. España.
1975 *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*. Trad. Rafael Castillo Dibildos. Fondo de Cultura Económica. Breviarios, Nº 177, 2ª reimpresión. México.

DIEZ DE MEDINA, Fernando
1986 *Franz Tamayo: Hechicero del Ande, retrato al modo fantástico* [1942]. Editorial Juventud. 4ª edición. La Paz.

FELLMANN VELARDE, José
1981 *Historia de Bolivia.* Tres volúmenes. Los Amigos del Libro, Cochabamba.
1976 *Historia de la cultura boliviana: Fundamentos socio-políticos.* Editorial Los Amigos del Libro. Cochabamba.

FERNÁNDEZ NARANJO, Nicolás
1966 *Concepción del mundo e ideas filosóficas de Franz Tamayo.* Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

FERRUFINO LLACH, Clara
1995 *El pensamiento filosófico de Franz Tamayo*. Producciones CIMA, La Paz.

FINOT FRANCO, Enrique
1917 *Historia de la instrucción pública en Bolivia*, sin datos. La Paz.
1981 *Historia de la literatura boliviana.* Editorial Gisbert, 5ª edición. La Paz.

FLAUBERT, Gustave
2020 *Madame Bovary*, [1857]. Trad. Mercedes Noriega, Prólogo de Mario Vargas Llosa. Editorial Tres Hermanas. Madrid.

FRANCOVICH SALAZAR, Guillermo
1994 *El pensamiento boliviano en el siglo XX.* Editoriales Latinas. Oruro.
1980 *Los mitos profundos de Bolivia.* Los Amigos del Libro. La Paz.
1973 *Pachamama: Diálogo sobre la cultura boliviana.* Editorial Juventud. La Paz.
1971 *Tres filósofos modernistas en Bolivia.* Librería Editorial Juventud. La Paz.
1945 *La filosofía en Bolivia*. Editorial Losada, Buenos Aires. Impresión de Editorial y Librería Juventud de 1966, 4ª edición de 1998. La Paz.

FRANKENA, William
1968 *Tres filosofías de la educación en la historia: Aristóteles, Kant, Dewey*. Trad. Antonio Garza y Garza. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. Manuales UTEHA Nº 372. 1ª edición. México.

GAULTIER, Jules de
1892 *Le Bovarysme, la psychologie dans l'œuvre de Flaubert*. Librairie Léopold Cerf. Paris.

GUILLÉN PINTO, Alfredo
1919 *La educación del indio.* González y Medina editores. 1ª edición. La Paz.

INSTITUTO GEOGRÁFICO MILITAR
2000 *Atlas digital de Bolivia*. Multisoft CD. Windows 95-98.
1994 *Atlas universal y de Bolivia*. Ediciones Bruño. La Paz.

JEURETCHE, Arturo Martín

1977 *Política y economía*. Peña Lillo Editor, 1ª edición, Gráfica Logos. Buenos Aires.

LAMARCK, Jean-Baptiste

1986 *Filosofía zoológica*, [1809]. Trad. José González Llana. Editorial Altafulla. Barcelona.

LOZADA PEREIRA, Blithz

2022 "Representaciones sociales en torno a las políticas educativas contemporáneas". En *Revista de Ciencia Política* N° 13. IINCIP, UMSA, pp. 73-99. La Paz.

2020 *Educación A Distancia.* Cuaderno de Investigación N° 17. IEB. La Paz.

2017 *21ª voces sobre educación, investigación científica y bienestar en Bolivia.* Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la UMSA. La Paz.

2014 "Políticas educativas para el siglo XXI". *Estudios Bolivianos* Nº 20. IEB, pp. 73-95.

2013 *Claves teóricas para diseñar políticas públicas.* Fundación Konrad Adenauer e Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz.

2013 "Problemas y proyecciones de la educación en Bolivia y cuatro países sudamericanos". En *Estudios Bolivianos* Nº 18. Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz.

2013 *Cosmovisión, historia y política en los Andes.* Vol. N° 8, Colegio de Historiadores de Bolivia. Producciones CIMA, 4ª edición. La Paz.

2010 *La educación del indio en el pensamiento filosófico de Franz Tamayo.* IEB. La Paz.

2006 *La educación intercultural en Bolivia: Valoración de experiencias y proyección política.* Instituto de Estudios Bolivianos. La Paz.

2006 *La transformación de la educación secundaria en Bolivia.* IEB. La Paz.

2005 *La formación docente en Bolivia*. IESALC–UNESCO & Ministerio de Educación de Bolivia. Editorial Multimac. La Paz.

2004 "Orientaciones de la filosofía política para la transformación del sistema educativo". En *Estudios Bolivianos* Nº 11, IEB. La Paz.

1987 "La educación del indio en la *Creación de la pedagogía nacional*". En *Kollasuyo*, Revista de la carrera de Filosofía. UMSA. 4ª época. Nº 1, pp. 41-53. La Paz.

MAROF, Tristán [Gustavo Adolfo Navarro]
1961 “Apuntes sobre Franz Tamayo”. En *Ensayos críticos: Revoluciones bolivianas, guerras internacionales y escritores*. Editorial Juventud. La Paz.

MENDOZA GONZÁLES, Jaime
1935 *El macizo boliviano*. Arnó Hermanos. La Paz.

MORENO DEL RIVERO, Gabriel René
2003 *Últimos días coloniales en el Alto Perú*. Prólogo, cronología y bibliografía de Luis Huáscar Antezana y Josep María Barnadas. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
1976 *Matanzas de Yáñez*. Editorial Juventud. La Paz.

NIETZSCHE, Friedrich
2014 *Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. En; *Obras inmortales de Friedrich Nietzsche*, Trad. Enrique Eidelstein *et alii*. Olmak Trade S. L., Vol. II. Barcelona.
1992 *La genealogía de la moral*: *Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Colección Clásicos, 14ª reimpresión. Madrid.

PAREDES ITURRI, Manuel Rigoberto
1920 *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*, Imprenta Artística, Arnó Hermanos Libreros Editores. La Paz.

PRUDENCIO ROMECÍN, Roberto
1991 *Ensayos literarios.* Librería Editorial Juventud, 2ª edición. La Paz.
1944 “Escritores bolivianos: Franz Tamayo”. En *Kollasuyo: Revista de la Escuela de Filosofía y Letras.* Editorial de la UMSA, julio-agosto, Nº 55, pp. 83-8. La Paz.

ROUMA, Georges
1916 *Informe del Dr. Georges Rouma, Director general de instrucción primaria, secundaria y normal.* Imprenta Velarde. La Paz.
1910 *La Escuela Normal de Profesores y Preceptores de la República: Lo que es y lo que será.* Imprenta Bolívar. Sucre.

SANDI ESPINOZA, Marvin
1966 *Meditaciones del enigma.* Editorial del Seminario de Estudios Hispanoamericanos. Madrid.

SANTOS TABORGA, Miguel de los
1905 *El positivismo, sus errores y falsas doctrinas*. En: *Colección de los escritos de Monseñor Miguel de los Santos Taborga*. Imprenta de la Capital. Sucre.

QUEZADA ARCE, Humberto
1984 "Las Escuelas Normales, la formación y el mejoramiento docente". Conferencia del 27 de octubre de 1953. En: *Escuelas Normales: Perfiles históricos y documentales*. Recopilación del Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas. La Paz.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
https://dle.rae.es/

REINAGA CHAVARRÍA, José Félix [Fausto]
1975 *Tesis india*. Partido Indio de Bolivia. La Paz.
1970 *La revolución india*. Partido Indio de Bolivia. La Paz.
1967 *La* inteligencia *del cholaje boliviano*, Ediciones Renacimiento. La Paz.
1956 *Franz Tamayo y la revolución boliviana.* Talleres de la Editorial Casegural. La Paz.

SANJINÉS CASANOVAS, Javier
2014 *El espejismo del mestizaje.* Plural Editores & Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2ª edición. La Paz.

SARMIENTO, Faustino Valentín [Domingo Faustino]
2007 *De la educación popular*, [1849]. Biblioteca Quiroga Sarmiento. Buenos Aires.
1946 *Conflicto y armonías de las razas en América*, [1849]. Editorial Intermundo. Buenos Aires.

SPENCER, Herbert
2013 *El universo social: Sociología general y descriptiva*, [1884]. Trad. Salvador Sanpere y Miquel, Editorial Barris & Compañía Editores, Imprenta de Bernabé Baseda. Barcelona.

2008 *Principios de sociología*, [1883]. Trad. Eduardo Cazorla, Editorial Comares. Granada.
1978 *La Justicia*. Trad. Pedro Forcadell, Editorial Heliasta. Buenos Aires.
1977 *El individuo contra el Estado.* Trad. A. Gómez Pinilla. Ediciones Júcar. Biblioteca Histórica del Socialismo, N° 46. Madrid.
1977 *Estática social o las condiciones esenciales para la felicidad humana especificadas, y la primera de ellas desarrollada*, [1850]. Editorial INNISFREE Ltd. Madrid.

TAMAYO SANJINÉS, Isaac
1967 *Habla Melgarejo.* Editorial Puerta del Sol. La Paz.

TAMAYO SOLARES, Franz
2000 *Crítica del duelo* [1912] & *Horacio y el arte lírico* [1915]. Conferencias. Juventud. La Paz.
1989 *Franz Tamayo interpela a Ricardo Jaimes Freyre (La forzada mediterraneidad boliviana: Versión taquigráfica de un brillante choque mental entre dos grandes oradores)* [1922]. Editorial Juventud. La Paz.
1987 *Odas* [1898: *Odas, verso y prosa*]. Editorial Juventud. La Paz.
1987 *Nuevos Rubayat* [1927]. Editorial Juventud. La Paz.
1987 *Scherzos* [1932]. Editorial Juventud. La Paz
1987 *Scopas* [1939]. Editorial Juventud. La Paz.
1987 *Tamayo rinde cuenta* [1947] & *Para siempre* [1942]. Editorial Juventud. La Paz.
1986 *Creación de la pedagogía nacional*. Editorial Juventud. La Paz.
1986 *La Prometheida o las Oceánides: Tragedia lírica* [1917]. Editorial Juventud. La Paz.
1986 *Epigramas griegos* [1945]. Editorial Juventud. La Paz.
1979 *Franz Tamayo: Obra escogida*. Selección, prólogo y cronología de Mariano Baptista Gumucio, pp. IX-LIV. Biblioteca Ayacucho. Caracas.
1979 *Proverbios sobre la vida, el arte y la ciencia*. En *Franz Tamayo: Obra escogida*. Biblioteca Ayacucho. El 1º fascículo es de 1905; el 2º, de 1924. Caracas.
1979 *Creación de la pedagogía nacional*, [1910]. En *Franz Tamayo: Obra escogida*. Ayacucho, pp. 3-107, 55 editoriales de *El Diario*. Caracas.
1919 *Manifiesto radical del Presidente del Partido para los radicales*. Velarde. La Paz.
1909 *Doce artículos*. Imprenta Velarde. Publicados originalmente en *El Tiempo*. La Paz.

YAPU CONDO, Mario

2003 *En tiempos de Reforma Educativa: Escuelas primarias y formación docente*. En dos Vol. Programa de Investigación Estratégica en Bolivia. Producciones EDOBOL. La Paz.

ZEA AGUILAR, Leopoldo

2005 *La filosofía americana como filosofía sin más*, [1969], Siglo XXI, 20ª edición. México.

FORMACIÓN PSÍQUICA DE LA OPINIÓN MÁS PROBABLE EN SITUACIONES CONTINGENTES DE LA VIDA POLÍTICA. UN PENSADOR Y CONSEJERO AMERICANO DESDE LAS INDIAS, JUAN DE SOLÓRZANO PEREIRA

© Gonzalo Tinajeros Arce[99]

RESUMEN

Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), pensador escolástico del período barroco Iberoamericano, vivió por más de dos décadas en las Indias occidentales (Virreinato del Perú y la Audiencia de Charcas), escribió en estas tierras la primera parte de su obra sistemática más importante, De *Indiarum iure*. En esta filosofía indiana del Derecho, Solórzano Pereira reflexionó que las opiniones probables sobre hechos y derechos no se limitaban a los actos perfectos y absolutos de creencias seguras, sustentadas en opiniones más probables del pasado y del presente, debido a que la *probabilidad* en la filosofía de este nuevo derecho estaría abierta a los futuros contingentes. Nuevas opiniones pueden producir muchas dudas en relación a hechos y derechos, pudiendo estas tornarse en opiniones más coherentes, seguras y más probables que sus predecesoras. Solórzano Pereira fue un pensador original, en su vivencia larga en Bolivia analizó agudamente los problemas sociales desde un mirar filosófico probabilista.

99 *Post* Doctor en Filosofía Latinoamericana (siglos XVI-XVIII) por la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doctor en Filosofía moderna por la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Profesor substituto de Enseñanza de Filosofía (2021-2023) en la Universidade Federal de Brasilia (UnB). Profesor Interino de las carreras de Filosofía y Ciencia Política (2011, 2012 y 2018) en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) Bolivia. http://orcid.org/0000-0003-4510-4906 . Email: gonzalo.tinajeros@gmail.com

PALABRAS CLAVES

Opinión Probable, Futuros Contingentes, Escolástica Latino Americana, Solórzano Pereira, Filosofía en Bolivia.

ABSTRACT

Juan de Solórzano Pereira (1575-1655) was a scholastic thinker of the Ibero-American baroque period, he lived for two decades in the Spanish West Indies (Peru and Bolivia) where he wrote and systematized the first part of his most relevant work the *De Indiarum Iure*. In his Indian philosophy of the Law, Solórzano Pereira reflected about probable opinions in facts and rights, but they are not limited to perfect and absolute acts. Opinions more probable in the past and the present can chance in open future contingencies and possibly becomes in mere probable opinions. New opinions may rise a lot doubts between facts and rights, probably becomes themselves more coherent, safer, and more probable than previous ones. Juan de Solórzano Pereira was an original and local thinker that used his own rational suspicious to analyze social problems in Bolivia with probabilistic philosophical perspective.

KEYWORDS

Probable Opinion, Future contingencies, Latin American second Scholasticism, Solórzano Pereira, Philosophy in Bolivia.

1. Introducción

Juan de Solórzano Pereira fue un notable escritor, agudo en sus reflexiones filosóficas y con abundante originalidad literaria, vivió largas dos décadas en el nuevo mundo, transitando por Lima, Cuzco, La Plata y Potosí. Él sólo hizo una investigación de campo en las indias occidentales y consiguió sistematizar con originalidad el primer Derecho Indiano, De *Indiarum Iure*. En esta monumental obra de tres partes en dos volúmenes desarrolló su propuesta de filosofía práctica, el Derecho Indiano, innovando con reflexiones sutiles acerca de la vida en las indias, utilizando para esto “opiniones probables” sobre hechos y derechos que se estaban constituyendo recientemente en el nuevo mundo. Aquellas opiniones no se limitarían a los actos perfectos y absolutos, representados en las creencias tenidas como más seguras, y que se encontraban expuestas en las opiniones más

probables tanto del pasado como del presente[100]. Es así que la *amplia probabilidad* en esta filosofía del derecho indiano está abierta a los futuros contingentes, pues nuevas opiniones podrán o no producir dudas sobre hechos y derechos vigentes, pero podrán tornarse mediante argumentación y contrastación empírica en opiniones más coherentes, seguras y más probables que sus predecesoras, obteniendo para esto más datos precisos en el futuro sobre aquello que sería la *cosa juzgada justa* y *recta* en determinados casos.

Juan de Solórzano Pereira es probablemente uno de los fundadores del *pensamiento filosófico* por medio de *disputaciones sutiles* en Charcas (hoy Bolivia). Él analizó dinámicamente con sus pensamientos depurados los distintos estados de cosas que se configuraron de muchas maneras problemáticas en la sociedad política del Virreinato del Perú y de la Audiencia de Charcas. En el *De indiarum Iure*, Solórzano elaboró una propuesta filosófica sustentada también en ejercicios de *inteligencia imaginativa*[101] para vincular mundos posibles enraizados en la realidad sensible. Viejo y Nuevo mundo se encontrarían conectados por pasos migratorios de hombres y animales que en algún tiempo y algún lugar de un mundo posible[102] permitirían el fluir orgánico de un mundo en el otro, relocalizar y reproducir masivamente seres para poblar el nuevo mundo.

En el método dinámico de formulaciones de opiniones probables, Juan de Solórzano Pereira concibió diversas disputaciones *contrapuestas* entre opiniones bastante probables; las meramente probables; y las escasamente probables. Opiniones diversas que pueden ser verdaderas si superan el principio de no contradicción[103], y si pueden ser verificables en hechos con una determinada efectividad. Los diversos tipos de opiniones probables no se encuentran restringidos a la veracidad de esquemas racionales perfectos y absolutos. Al contrario, estas opiniones son creencias que pueden ser o no ser verificables en los hechos que se desea estudiar y en aquellos experimentos realizados y analizados por las *conciencias*.

100 Para un estudio pormenorizado sobre las cualidades de los actos perfectos y absolutos, destinados a constituir los derechos de la "cosa juzgada" en casos de *guerra* y *paz*, véase en detalle: Tinajeros Arce, G. (2020). Opinião provável sobre guerra e paz no Indiarum Iure, de Juán Solórzano Pereira. *Revista Veritas,* v. 65, n. 1, p. 1-14. *https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/36681/19679* .

101 Sobre Solórzano Pereira y la filosofía con Inteligencia Imaginativa, véase: Tinajeros Arce, G. (2023). Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum Iure,* de J. Solórzano Pereira. *Revista Classica Boliviana* (número XII), pp. 341 – 362. https://ojs.umsa.bo/ojs/index.php/classica/issue/view/77

102 Lewis, D. (2015). *Sobre la pluralidad de mundos*. Editorial de la Universidad Autónoma de México.

103 Sobre el principio de no contradicción como el más firme de todos los principios, véase: Aristóteles (2014).*Metafísica (Libro Gamma)*. Alianza editorial.

En la Filosofía del Derecho Indiano la probabilidad está abierta a distintos futuros contingentes, escurridizos ellos casi como si fueran conceptos dialécticos y especulativos, que, en el devenir de la configuración de nuevos conocimientos expresados por pensamientos lógicos, pueden producir o no nuevas dudas sobre hechos y derechos.

2. CONFIGURACIÓN POSIBLE DE UNA REPÚBLICA MIXTA EN UN NUEVO MUNDO. REPÚBLICA MIXTA DE SEÑORES ESPAÑOLES Y CACIQUES INDÍGENAS

La configuración del *Indiarum Iure* es sistemática, posee amplia erudición literaria que embellece la compilación mecánica de cédulas reales, leyes y mandatos regios. Medidas legales destinadas a ordenar las complejas actividades del gobierno en las indias occidentales, llenas de conflictos y rebeliones entre indígenas, españoles y poblaciones negras.

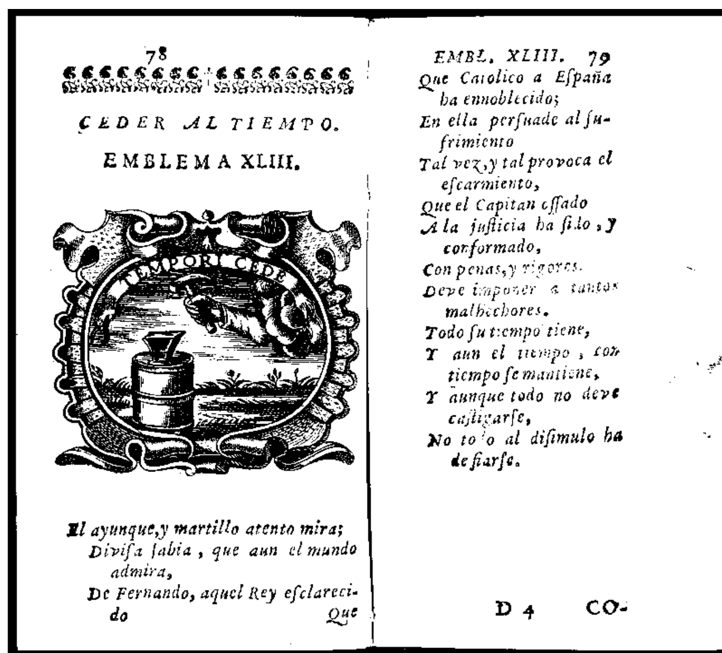
Sobre el *Indiarum Iure* hay que manifestar que es una gran *disputación* sobre la filosofía práctica en las indias occidentales y australes con una expresividad barroca latino-americana. Obra compleja, bella y de entramados sutiles sobre los asuntos de la vida diaria, conflictos de derecho, y en muchos casos disputas sobre profundas *agonías políticas y sociales* de los siglos XVI y XVII en Bolivia y Perú, ambos territorios coloniales importantísimos por sus riquezas para el imperio español.

Los Emperadores españoles de los siglos XVI-XVII (Carlos V, Felipe II, Felipe III, Felipe IV) fueron retratados moral y políticamente por Solórzano Pereira en sus *Emblematas Centum Regio Política*. En esta creativa obra de filosofía práctica[104] y que fue la última publicada en vida por el consejero de Castilla y las Indias, se identifica claros lemas, grabados con extensos comentarios, a fin de promover mediante el arte y la moral la formación cualificada para un rey virtuoso. Todo buen soberano deberá tomar las decisiones públicas siempre en última instancia, juzgando calmadamente todo aquello que tendría que realizar en el *momento político oportuno*:

> [...] mirar al tiempo en que se negocia, sin ánimo de contrastar los huracanes del viento contrario, se ha de sufrir con paciencia aquello que no puede evitarse y aún

[104] Los *Emblematas Centum Regio Política* fueron publicados en latín el año de 1653. Esta primera edición se encuentra disponible en la página: http://dadun.unav.edu/handle/10171/6259 . Visitada en 7 de septiembre de 2023.

> en la fortuna deshecha, se ha de conservar la buena esperanza y rectos deseos [...] ajustar congruentemente todas sus acciones al tiempo y lugar, mitigando la severidad con el cortejo, la tristeza con la alegría, admitiendo las prosperidades y desdichas con la igualdad de un ánimo invencible, llevando con paciencia lo que el tiempo no permite evitar, y disimulando cuando no es posible la venganza ni el castigo entretejido [...] para mostrar que el sufrir y el ceder prudentemente acostumbra dar la victoria; pinta un roble robusto, que como quiere resistir la fuerza de los vientos, le arrancan y derriban: y por lo contrario, la caña siendo frágil se dobla y sujeta, con que queda intacta [...][105].



78

CEDER AL TIEMPO.

EMBLEMA XLIII.

TEMPORI CEDE

El ayunque,y martillo atento mira;
Diviſa ſabia, que aun el mundo admira,
De Fernando, aquel Rey eſclarecido
Que

EMBL. XLIII. 79

Que Catolico a Eſpaña ha ennoblecido;
En ella perſuade al ſufrimiento
Tal vez,y tal provoca el eſcarmiento,
Que el Capitan oſſado
A la juſticia ha ſido, y conformado,
Con penas,y rigores.
Deve imponer a tantos malhechores.
Todo ſu tiempo tiene,
Y aun el tiempo, con tiempo ſe mantiene,
Y aunque todo no deve caſtigarſe,
No todo al diſimulo ha de fiarſe.

D 4 CO-

Solórzano aconseja sabiamente el percibir atentamente el tiempo en que se negocia, conservar la buena esperanza y los rectos deseos, acostumbrándose el ser a la paciencia. Esperar sin enfrentar el poderío de los vientos contrarios, huracanes violentos que, aunque puedan dejar por algún tiempo la fortuna deshecha, deberán ajustarse todas las *acciones* al nuevo tiempo y lugar. Solórzano retrata finalmente en el Emblemata XLIII al *ánimo invencible* como siendo una

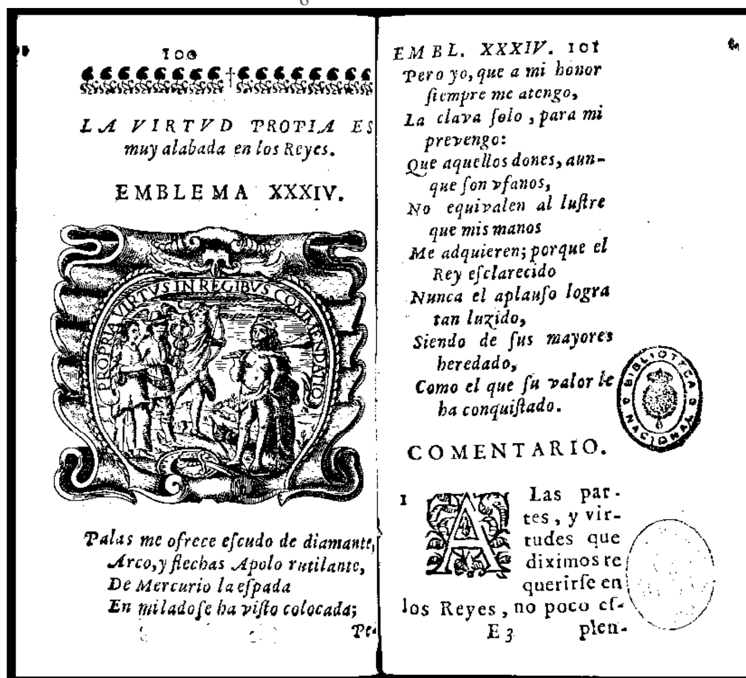
105 Solórzano Pereira, J (1658). *Emblematas Centum Regio Política (Tempori Cede -Emblemata XLIII)***.** Pp. 78, 79, 88, 89, volumen 5. Traducción española de Lorenço Matheu Sanz. Libro disponible digitalmente en el site de la Biblioteca nacional de España: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000144477&page=1 . Visitado el 7 de septiembre de 2023.

caña dúctil, la cual cede prudentemente para sujetarse intacta y alcanzar en algún momento futuro la victoria añorada con paciencia invencible.

El momento de la decisión final sobre una cosa juzgada tendrá que emanar de los caudales internos de un ánimo invencible. Enseñanzas morales, jurídicas, políticas y religiosas, que el monarca deberá guardarlas y aplicarlas a lo largo de su vida pública. El alma de un buen gobernante recibirá según Solórzano, naturalmente las gracias divinas; socialmente recibirá las opiniones más adecuadas o más probables de sus consejeros más próximos; y finalmente recibirá y deberá guardar para toda su vida aquellas costumbres-morales enseñadas cariñosamente por sus familiares. En el Emblemata XXXIV que trata sobre la virtud propia desarrollada por los reyes, Solórzano expresa poéticamente y con precisión política lo siguiente:

> Pallas me ofrece escudo de diamante, arco, y flechas Apolo rutilante
> De Mercurio la espada en mi lado se ha visto colocada
> Pero yo, que a mi honor siempre me atengo,
> La clave selo para mi Prevengo:
> Que aquellos dones, aunque son vanos
> No equivalen al lustre que mis manos
> Me adquieren; porque el Rey esclarecido
> Nunca el aplauso logra, tan luzido
> Siendo de sus mayores Heredado,
> Como el que su valor le ha conquistado”[106].

[106] Solórzano Pereira, J (1658). *Emblematas Centum Regio Política (Propia Virtus in Regibus Commendatio – Emblemata XXXIV).* Pp. 100-101, volumen 4. Traducción española de Lorenço Matheu Sanz. Libro disponible digitalmente en el site de la Biblioteca nacional de España: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000144477&page=1 . Visitado el 7 de septiembre de 2023.



100

LA VIRTVD PROPIA ES muy alabada en los Reyes.

EMBLEMA XXXIV.

Palas me ofrece eſcudo de diamante,
Arco, y flechas Apolo rutilante,
De Mercurio la eſpada
En mi ladoſe ha viſto colocada;
Pe-

EMBL. XXXIV. 101

Pero yo, que a mi honor
ſiempre me atengo,
La clava ſolo, para mi
prevengo:
Que aquellos dones, aun-
que ſon vfanos,
No equivalen al luſtre
que mis manos
Me adquieren; porque el
Rey eſclarecido
Nunca el aplauſo logra
tan luzido,
Siendo de ſus mayores
heredado,
Como el que ſu valor le
ha conquiſtado.

COMENTARIO.

1 Las partes, y virtudes que diximos requerirſe en los Reyes, no poco eſ-
E 3 plen-

El actuar de un soberano deberá surgir de las amplias deliberaciones de una mente esclarecida, paciente, prudente, capaz de avanzar hacia dentro de sí para un profundo examen de conciencia. Solórzano siguiendo la tradición filosófica de Salamanca la nombrará como “secura conscientia", *capacidad mental* del gobernante para *escuchar* atentamente las opiniones de *sus consejeros* sobre asuntos complejos, y poder *escucharse a sí mismo* en la soledad de sus pensamientos, a fin de poder tomar una decisión relevante con el amparo propio de estar en una conciencia segura, paciente y firme:

> Pues bien, la mencionada retención de este Nuevo Mundo, de la que ahora tratamos, resulta también tanto más justa y segura cuanto que es de todos bien sabido cómo los Reyes Católicos Fernando e Isabel y después su heredero Carlos V, Emperador Óptimo Máximo, cuando se decidieron a emprender y llevar adelante su descubrimiento y conquista, consultaron también a las personas más entendidas de aquella época sobre la justicia de esta empresa y no omitieron absolutamente nada de lo que parecía necesario para que un asunto de tanta importancia discurriera por causes de buena fe y se apoyara en una conciencia segura (*secura conscientia*) sin el menor peligro, como se ve por los documentos y dan fe de ello Pedro Malferit, el maestro Vitoria, Antonio Herrera y el muy erudito consejero Don Gregorio López Madera[107].

[107] Solórzano Pereira, J. (1994). *De Indiarum iure (Liber III: De Retentione Indiarum - Caput II).* Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE), p. 253.

En relación a la *retención* de las indias, Solórzano recuerda a los lectores que fue bien sabido en su tiempo mediante la publicación de varios documentos, de que los reyes católicos hicieron bastas consultas a sus consejeros y a los hombres más ilustres de su tiempo sobre la justicia de las empresas de descubrimiento, conquista y retención de las indias. La guerra justa y la retención pacífica de los territorios, serán estas las ideas más controversiales y problemáticas de si hubo buena fe o no la hubo en dichas empresas político-militares.

Retornemos una vez más al análisis del Emblemata XXXIV y prestemos atención a la imagen del rey frente a los tres dioses griegos. La primera divinidad, Palas Athena sujeta un sólido escudo con diamantes, mientras que el segundo dios, Apolo porta un arco con flechas, y finalmente aparece el dios Mercurio con una espada larga y afilada. Todas estas armas son entregadas al soberano como regalos divinos para que él haga un buen uso en su gobierno. En esta representación lúdica Solórzano comenta la armería divina y el trabajo en el que un soberano virtuoso *forjará* con sus propias manos sus armas de la victoria, mirando a lo alto la perfección guerrera de estos dioses griegos[108]. Solórzano afirma un poco después dentro del comentario que este Emblema trata principalmente de las buenas armas necesarias para gobernar una república y ellas son la *rectitud* y la *justicia.* Solórzano cree firmemente que una mente finamente educada en los asuntos públicos debe ser la que tome las decisiones fundamentales en la república. Sin embargo, él también cree que antes de que se tome cualquier decisión, la majestad necesariamente deberá escuchar con amplitud las opiniones probables puestas en las reuniones con sus consejeros, y posteriormente tendrá que seguir psíquicamente la "*secura conscientia"* de su alma formada por las opiniones *más* probables de ser efectivas y veraces. Nuestro consejero de Indias recomienda en los *Emblematas Centum Regio Política* y en el *De Indiarum Iure,* que los distintos Concejos deliberativos deben ser escuchados y evaluados pacientemente por el monarca, incluyendo ultramar a sus consejeros reales en las indias: Virreyes, Gobernadores, Corregidores y los Caciques indígenas. Todos ellos deberían aconsejar y poder ser escuchados regularmente por el emperador antes de tomar la última decisión soberana sobre los más diversos asuntos envolviendo vasallos, territorios, tributaciones exigidas, servicios públicos y privados:

---

[108] Solórzano Pereira, J (1658). *Emblematas Centum Regio Política (Propia Virtus in Regibus commendatio – Emblemata XXXIV).* Pp. 100-101, volumen 4. Traducción de Lorenço Matheu Sanz. Libro disponible digitalmente em el site de la Biblioteca nacional de España: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000144477&page=1 . Visitado el 7 de septiembre de 2023.

> En mis apuntes privados tengo dividida la materia en cinco libros. El primero de ellos lo dedicaremos a tratar el estado y condición de los indios: si se les puede obligar y en qué medida a las cargas y servicios que se ven forzados a soportar por turnos sirviendo a los españoles en los edificios públicos, en el cultivo de los campos, en el apacentamiento y guarda de los rebaños de ovejas y bueyes, en los talleres de mujeres tanto de tejidos como de lanas (lo que vulgarmente se llaman obrajes), en los correos y mensajeros por los caminos públicos, en lo caballos de posta y de viaje, en los metales y su extracción y manufacturación. Que tributos están obligados a pagar y como se han de dividir, tasar y exigir. Finalmente, lo mucho que importa reunirlos en determinados municipios y bajo una forma civilizada y sociable de vida; remediar la idolatría, la embriaguez y demás vicios que tienen, proveerles de buenos gobernantes, llamados *Curacas y Caciques*[109].

En el caso de las indias occidentales, el Supremo Consejo de Indias asesoraba al rey sobre los estados de cosas que estaban aconteciendo en esos territorios. El monarca debía ponderar, aunque no siempre lo hacía, los informes gubernamentales de los funcionarios que se encontraban en las indias, tratando de espinosos asuntos como las crisis económicas, las rebeliones étnico-políticas, las travas para arrecadar impuestos fuera de la sede real en Madrid:

> El libro cuarto tratará sobre el gobierno civil, y em especial expondrá el cometido, potestad y jurisdicción de los Presidentes, Gobernadores de Audiencias, Fiscales, Alcaldes del crimen, Oidores de Audiencias, Virreyes, Consejo Supremo de Indias y en fin de todos los magistrados de mayor o menor rango designados para desempeñar las tareas de dicho gobierno[110].

En el ámbito del Poder Ejecutivo, la república mixta propuesta en los escritos jurídico-políticos de Solórzano Pereira incluía la participación deliberativa de los Caciques o Curacas en cuanto consejeros ejecutivos de la corona española en los territorios indígenas del nuevo mundo. Ellos eran gobernantes experimentados, tenían un *linaje real indio* fortalecido por siglos y reconocido por los súbditos indígenas originarios. Caciques y Curacas fueron atraídos al poder real por la fuerza victoriosa en las guerras de conquistas, y también por los intereses político-sociales posteriores vía pactos de gobierno, a fin de que administren localmente

109 Solórzano Pereira, J. (1994). De Indiarum iure (Liber III: De Retentione Indiarum – Caput VIII et Ultimum). Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE), p. 469.
110 Solórzano Pereira, J. (1994). De Indiarum iure (Liber III: De Retentione Indiarum – Caput VIII et Ultimum). Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE), 1994, p. 471.

los territorios indígenas para el servicio final de la corona española. Incas, Mayas, Aztecas tenían una estructura jerárquica del poder que fue reutilizada con inteligencia por los consejos deliberativos españoles para consolidar el poder de la corona en el nuevo mundo, sensible este en el pago obligatorio de impuestos y en los servicios obligatorios de los indígenas en favor de los erarios públicos españoles.

El Gobierno mixto de Consejos deliberativos evitó la concentración del poder en las manos del monarca y posibilitó diálogos continuos con las *cortes locales*, produciéndose temporalmente una estabilidad en el poder ejecutivo, reflexivo en varias instancias opinativas del poder local, pero que sin embargo duró poco (siglo XVII), esto debido a la alta conflictividad de problemas irresueltos en el tiempo cierto, especialmente en Flandes y en las Indias. En estas últimas, los tratos laborales abusivos contra los indígenas y las emergentes desigualdades entre súbditos españoles, especialmente con menor valor los que residían en el nuevo mundo, hicieron que las deliberaciones políticas consensuadas sean escasas, y que las resoluciones militares de comando único centralizado vayan tornándose en la regla para resolver los conflictos en los territorios. Al inicio del siglo XIX los levantamientos armados serán indomables para la corona española, que tendrá que aceptar la ruptura y separación de los nuevos Estados independientes en la América libre.

CONCLUSIONES

El presente estudio sobre filosofía en Bolivia y filosofía boliviana descortinó un personaje oculto, insospechado por la profundidad de su pensamiento filosófico en el país. Juan de Solórzano Pereira, (1575-1655) un notable disputador de la filosofía clásica y medieval, fue un intérprete agudo de los candentes conflictos de *dominación y servidumbre* en las indias occidentales, eso le valió la censura del segundo volumen de su derecho indiano, puesto que denunció frontalmente los diversos abusos laborales que padecieron los indígenas en las minas, los cocales, las casas de los señores y señoras españolas, los correos, etc. Ejerció como oidor en La Plata y tuvo amplio conocimiento de causas; vivió de cerca junto a su familia charqueña los abusos coloniales en Lima, Cuzco, La Plata y Potosí.

En su Derecho Indiano, Solórzano Pereira innovó las posibilidades de reflexionar la filosofía mediante el ejercicio de opiniones probables sobre hechos y derechos en la naciente legislación del nuevo mundo. La amplitud de la gama de

probabilidad[111] en la filosofía del derecho solórciana se encuentra abierta a *futuros contingentes*, puesto que nuevas opiniones podrían o no producir dudas sobre hechos y derechos vigentes, y podrían tornarse en opiniones más coherentes, seguras y más probables que sus predecesoras.

Juan de Solórzano Pereira es probablemente el fundador del pensamiento filosófico moderno en Charcas. Él analizó dinámicamente los distintos estados de cosas que se configuraron en la sociedad política del Virreinato del Perú y de la Audiencia de Charcas. Además, en el *De Indiarum Iure*, Solórzano elaboró ejercicios de *inteligencia imaginativa*[112] para vincular mundos posibles enraizados en la realidad sensible.

Finalmente, en el método dinámico de formulaciones de opiniones probables, Juan de Solórzano Pereira concibió diversas disputaciones contrapuestas entre opiniones bastante probables; las meramente probables; las escasamente probables; y las improbables. Opiniones son fundamentalmente creencias que pueden ser o no ser verificables en hechos que se desean estudiar y en experimentos que se desean realizar y analizar por medio de las conciencias humanas.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles (2014). *Metafísica (Libro Gamma)*. Alianza editorial. Traducción de María Luisa Alía Alberca.

Barnadas, J. M. (2008). *Bibliotheca Boliuiana Antiqua. Impresos coloniales (1534-1825), 2 vols*. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Centro Boliviano de Estudios Avanzados.

Baciero, C. (1994). Fundamentación filosófica de la defensa de la corona ante Europa. *En: SOLÓRZANO PEREIRA, J. De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*. CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE).

---

111 Sobre la metodología probabilista de las "opiniones probables" para resolver cuestiones difíciles de deliberación y cognición, véase Tinajeros G, 2024 (en prensa).

112 Tinajeros Arce, G. (2023). Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum Iure,* de J. Solórzano Pereira. *Revista Classica Boliviana* (número XII), pp. 341 – 362. https://ojs.umsa.bo/ojs/index.php/classica/issue/view/77

Barrero García, A.M. (2007). El último servicio de un servidor de la corona: Los Emblematas Centum Regio Política de Solórzano Pere*ira. En: GONZÁLEZ, M.Á (coordinador). Un jurista Aragonés, el Dr. Juan Luis López, primer Marqués del Risco (1644-1703)***.** Editorial de la Vicepresidencia del Gobierno de Aragón.

Culleton, A. and Hofmeister Pich, R. (editors). (2014). *Right and Nature in the first and second Scholasticism.* Publishing by Brepols.

Lewis, D. (2015). *Sobre la pluralidad de mundos*. Editorial de la Universidad Autónoma de México. Traducción y estudio introductorio de Eduardo García Ramírez.

Pereña, L. (1994). Solórzano defensor oficial de la corona*. In: SOLÓRZANO PEREIRA, J. De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum).* CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE).

Sánchez Maíllo, C. (2010). *El pensamiento jurídico-político de Juan de Solórzano Pereira.* Editora EUNSA.

SOLÓRZANO PEREIRA, J. (1999). *De Indiarum Iure (Liber II: De acquisitione Indiarum). Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE).*

SOLÓRZANO PEREIRA, J. (1994). *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum).* Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE).

SOLÓRZANO PEREIRA, J. (2001). *De Indiarum Iure (Liber I: De inquisitione Indiarum). Editora CSIC (Colección Corpus Hispanorum de PACE).*

SOLÓRZANO PEREIRA, J. (1658). *Emblematas Centum Regio Política***.** Primera edición en lengua castellana. Traducción de Lorenço Matheu Sanz. Libro disponible digitalmente en el site de la Biblioteca nacional de España: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000144477&page=1 . Visitada en 7 de septiembre de 2023.

Tinajeros Arce, G. (2018). Um estudo filosófico comparado sobre o conceito de Guerra Justa em F. Vitoria, J. Solórzano Pereira e G.W.F. Hegel*. Revista Clássica Boliviana, (n. IX)*, Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC). Marigalante. pp. 121-152.

Tinajeros Arce, G. (2023). Opiniones probables sobre el origen de los indios occidentales. Un estudio sobre la inteligencia imaginativa en el *De Indiarum Iure,* de J. Solórzano Pereira. *Revista Classica Boliviana* (*número XII*), pp. 341 – 362. Disponible también en: https://ojs.umsa.bo/ojs/index.php/classica/issue/view/77

Tinajeros Arce, G. (2020). Opinião provável sobre guerra e paz no Indiarum Iure, de Juán Solórzano Pereira. *Revista Veritas,* v. 65, n. 1, p. 1-14. *https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/36681/19679*

Tinajeros Arce, G. (2024). Indian Law: Modalities of Freedom and Modalities of Serfdom to the Indigenous People in Charcas-Bolivia. Inquire into Juan de Solórzano Pereira's Philosophical and Political arguments. In Hofmeister Pich, R., and Conermann, S (cords.) *Slavery, Freedom, and Beyond: Interdisciplinary Debates on Brazilian and African Societies in Historical and Contemporary perspective.* Walter de Gruyter edition (Will be published in the first half of 2024).

Tinajeros Arce, G. e Boeira, M. (2020). Diálogos I y II sobre Juan de Solórzano Pereira y Diego de Avendaño. Entrevista para la Facultad de Derecho de la UFRGS dirigida por el prof. Marcus Boeira (25 de junio de 2020) Links:

https://www.youtube.com/watch?v=Eqen3Jw3IvM Diálogo I. Fecha de consulta: 18-IV-2023

https://www.youtube.com/watch?v=6MuH54ssEUU Diálogo II. Fecha de consulta: 18-IV-2023.

SEGUNDA PARTE:

Algunos aportes de los estudiantes de la Carrera de Filosofía



MADE IN BOLIVIA DESIGN BY ANCIENT GREECE GUILLERMO FRANCOVICH Y LA FILOSOFÍA EN BOLIVIA

Mauricio Renan Rodríguez Barros

RESUMEN

El siguiente ensayo tiene la intención, por una parte, de mostrar, de manera panorámica y dividida sistemáticamente en cuatro partes representativas, la obra de Guillermo Francovich con el propósito de, a manera de guía, introducir al autor a nuevos lectores interesados en su obra. Por otra parte, se trata de exponer las ideas del autor con respecto al pensamiento en Bolivia y su desarrollo a través de la historia boliviana en el continente latinoamericano. Perteneciente a la tercera generación de filósofos en Latinoamérica que participó en el debate sobre si la filosofía es latinoamericana o simplemente replica ideas de filósofos europeos, con gran maestría el Dr. Francovich nos muestra una postura humanista para Latinoamérica que contempla la comprensión de la existencia de una sola cultura. Finalizando el ensayo se ha realizado un punteo de problemáticas que atraviesan a la filosofía en Bolivia en nuestros días.

PALABRAS CLAVE

Humanismo, filosofía, Latinoamérica, Bolivia, Francovich

ABSTRACT

The following essay has the intention, on the one hand, to show, in a panoramic manner and systematically divided into four representative parts, the work of Guillermo Francovich with the purpose of, as a guide, introducing the author to new readers interested in his work. On the other hand, this work exposing the author's ideas regarding thought in Bolivia and its development through Bolivian

history on the Latin American continent. He belongs to the third generation of philosophers in Latin America who participated in the debate on whether philosophy is Latin American or simply replicates ideas of European philosophers. With great mastery, Dr. Francovich shows us a humanist position for Latin America that contemplates the understanding of the existence of a single culture. At the end of the essay, a list of problems that affect philosophy in Bolivia today has been made.

KEY WORDS

Humanism, philosophy, Latin American, Bolivia, Francovich

INTRODUCCIÓN

En la época colonial Potosí tenía un flujo de personas de todo el mundo: los amores, las uniones, las promesas, la muerte, las esperanzas, la belleza, la arquitectura, el arte, todos juntos tejían la cultura. En esta atmosfera de efervescente de movimiento surge un hombre enigmático vestido con urdimbre, se le veía en las calles y plazas con un cráneo humano en las manos en el que el brillo del mismo reflejaba su mirada fija. Entregado a una vida ascética de silencio y aparente penitencia, este hombre era considerado como un santo por todos. A este hombre acudían personas con desconcertadas desgracias para pedirle redención o bien el retorno a la vida del ser amado; éste nunca se perturbaba en su escultórica apariencia. La muerte y la esperanza que en él se reflejaban creaban en las demás personas ideas como la inevitabilidad de la muerte y la valoración de la vida; diversas ideas surgían al ver al "monje", ideas como la ineludible verdad que a todos se nos presentaría algún día, ideas como que todos estamos de alguna manera perdidos en el mundo, que preocupados por el futuro solo nos hace falta Dios para que ilumine el camino. Este hombre con la apariencia de santo resultó ser todo lo contrario: era la cara de la perversidad, la representación de la más grave de las pasiones humanas, la del odio que corrompe y deshace el alma de los hombres. A la muerte del monje se encontró un papel bajo su cabecera, en el que con su letra había escrito la explicación de su proceder, y decía así:

> Yo Juan de Toledo criollo natural de esta villa de Potosí, hijo de padres ilustres y nobles de ella, hago saber a todos los que conocieron y a los que en adelante por noticias quisieren conocerme a mi, como he sido aquel hombre de quien por andar en el traje de penitente, que me han tenido por tal, no siendo así, sino el mas indigno de cuantos encierra el mundo entero. Por lo cual os hago saber para escarmiento de los rencorosos, que el traje que traía no era por virtud sino por dañada malicia de mi rencor y odio, sabed todos que habrá poco menos de veinte años, que por ciertos agravios que me hizo don Martín

> Salazar, natural de reinos de España, denigrando mi honor, nacimiento y conducta, con publica afrenta, conseguí al fin (después de muchas diligencias y peregrinaciones que hice, siguiendo a pie por las dos indias de Méjico y todo el Perú) quitarle la vida con infinitas puñaladas, en la ciudad de Cuzco y después que lo enterraron, tuve modo para entrarme de noche a la iglesia donde estaba sepultado y abriendo la bóveda de ella, saqué su cuerpo y sacándole el corazón, en venganza de la injuria, que me hizo me lo comí a bocados, no quede con esto satisfecho mi rencor, cortéle la cabeza y quitada la piel de ella volví a enterrar el cuerpo con todas sus partes; pero la calavera la saque con migo sin dejarla de mi poder, a pocos días de este hecho, por industrias de dos caballeros, amigos míos del Cuzco, Salí fugitivo de aquella ciudad por que su corregidor buscaba con toda exigencia al agresor de ese homicidio; en el camino de regreso de esta Villa, viéndome tan desfigurado y sin ningún pariente en ella por haber ya muerto los pocos parientes que tuve, vestime de este saco, así como todos me habéis visto, tomando en las manos esta calavera, con los sollozos, suspiros y lagrimas que derramaba al mirarla, sin que ninguno me haya conocido, ni haber sido posible dejar mi venganza y apoderarme de mi mismo, por que le deseaba mil vidas a mi enemigo para volvérselas a quitar. Este odio y rencor me ha durado hasta este punto en el que lo firmo, que es el último de mi vida, en el cual me arrepiento muy contrito del hecho y pido a Dios dolorido y muy de veras me perdone y a todos vosotros ruego se lo pidáis así mismo para que use de sus misericordias conmigo como las usó con el ladrón y con los mas que le injuriaron y pusieron en la cruz. (Arzáns de Orsúa y Vela, B., 2020, p. 106)

El filósofo boliviano Guillermo Francovich al leer los Anales de la villa imperial de Potosí encontró en este relato, escrito por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela, un gran potencial para desarrollar una interpretación de la condición humana en una obra de teatro. El acontecimiento que sucedió en el año 1625 fue repensado y renace como arte en la obra llamada *El monje de Potosí*, escrito en once escenas y con diez personajes. Publicada en la ciudad de La Paz en 1962, según Zelada (1966), “personifica las más profundas contradicciones del espíritu humano debatiéndose, con apasionante tensión, entre los halagos dispares del bien y del mal” (p. 11), por lo que *El monje de potosí* es un ejemplo para poder apreciar que toda la obra de Guillermo Francovich tiene una perspectiva filosófica, tanto en sus obras de historia, ensayos, diálogos, como en sus obras de teatro.

El siguiente ensayo está dividido en dos partes. En la primera parte se presenta una guía que busca como único objetivo la motivación del lector interesado en acercarse a la obra de nuestro autor; y en la segunda la postura de nuestro autor en el debate sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana seguida de unos apuntes sobre su pensamiento racional y humanista referente a la filosofía en Bolivia.

PRIMERA PARTE - CUATRO GUÍAS DE LA OBRA DE GUILLERMO FRANCOVICH

Guillermo Francovich ha escrito su obra en varias etapas y en varios sentidos. Lo que se pretende a continuación es presentar al lector la obra a la cual se puede tener acceso, o bien en formatos originales, o bien en compilaciones reimpresas especialmente en Bolivia, con algunas excepciones de publicaciones en el exterior del país. La organización y división de la obra que sigue a continuación es una propuesta que escinde la misma en cuatro secciones que, de manera didáctica, enseña una propuesta que divide la obra en cuatro facetas del pensamiento de Francovich con una mirada desde la actualidad. Según Alberto Zelada (1966), "Francovich ha enriquecido la producción bibliográfica nacional con obras sobresalientes que abarcan desde el diálogo filosófico y la síntesis expositiva, hasta el ensayo, el drama y la historia" (p. 9). Podemos estar de acuerdo con Zelada que el aporte de Francovich no ha sido superado en su diversidad por ningún filósofo hasta el momento. Para dar un ejemplo: en la actualidad es conocido en el ámbito mundial y olvidado en el ámbito nacional, sin embargo, Francovich, junto con Mendoza Gonzales Casas figura en la lista de filósofos americanos en el *diccionario de filosofía* de J. Ferrater Mora, uno de los diccionarios mas acudidos por filósofos de habla hispana.

1. El Arte

No es común que un filósofo contemple su filosofía hacia la obra de arte, quizá Voltaire mismo compartía su pasión por la autoría teatral. En literatura podríamos mencionar a J.P. Sartre conocido por su literatura existencialista, o quizá Bertrand Russel, ganador del premio Nobel de literatura; en todo caso estos últimos son más conocidos como filósofos que como artistas. También sucede su antinomia como por ejemplo cuando un artista hace filosofía. Tal es el caso de Dostoievski quien es considerado por la psicología uno de los escritores que más se ha acercado a la condición humana en la literatura. Así, parte de la filosofía de Francovich se ve impulsada por causas estéticas y humanísticas. A continuación, citamos parte de la obra de Francovich regida e impulsada por criterios estéticos.

En su contribución al teatro contamos con *Teatro completo* (1983) reunido por la editorial los amigos del libro en dos volúmenes. En el primer volumen figuran las siguientes obras: *El monje de Potosí; El testamento; La sombra; Los apóstoles; La gitana; Como los gansos; Un puñal en la noche; Reunión improvisada; Empresario de sueños; El reencuentro; Soledad y tiempo; Monseñor y los poetas*;

en el segundo: *Cervantes quiere ser corregidor de La Paz; Clavileño; Floriana; El monedero falso; Quitacapas; La Cabeza cortada y Tentación.* Estas obras fueron escritas entre los años 1951 y 1971, todas ellas contemplan un trasfondo histórico con unos temas legendarios, según René Ballivián Calderón su género es el de la *peripeteia* y simulación siendo la categoría literaria más difícil y que por su forma dramática cobra un fuerte impacto.

En contribución con la escultura boliviana contamos con el ensayo: *Tito Yupanqui* (1978) – *Escultor Indio*. – Este texto es una alegoría a la voluntad de poder. Según Francovich, Tito Yupanqui es el primer artista boliviano. En una atmósfera de sincretismo la vida de Tito Yupanqui se basa en cuatro momentos de meditación: primero el hecho de vivir en Copacabana que no ofrecía ningún estímulo de arte; segundo, su propia lucha para vencer su dificultad artística; tercero, el milagro que, según Calancha, convirtió el trabajo informe en obra de arte; y cuarto, las relaciones de su fe y su vocación artística. En la edición impresa por la editorial *Juventud,* el texto contiene otros escritos como: La poesía de Yolanda Bedregal, Teogonía andina, la novela del chaco entre otros.

Con relación a la poesía sobresale el ensayo *Tres Poetas Modernistas de Bolivia* (1971)**,** Gregorio Reynolds; Franz Tamayo y Ricardo Jaimes Freyre son los personajes de esta edición publicada por *Juventud.*

En la literatura sitúa con peculiar preponderancia el ensayo impreso por la editorial Juventud *Alcides Arguedas y otros ensayos sobre la historia* (1979) que, al igual que el texto de Tito Yupanqui, contempla otros escritos como La historia de la Villa imperial de Potosí y El azar en la historia. Es pues Alcides Arguedas quien con una mirada en la historia caería en la crítica de los positivistas del momento que solo tenían la mirada en el futuro, sin embargo, esa mirada volteada al pasado manifestaba realidades presentes e incertidumbres futuras del país.

2. Diálogos

Los diálogos fueron el medio literario que utilizó Platón para poder expresar su filosofía de la voz y del verbo. Si bien la transmisión oral de la filosofía para Platón era la más importante, los diálogos nos permitieron acceder a su conocimiento incluso dos mil años después. Francovich exhibe una serie de diálogos filosóficos en los que se trata desde la problemática de discurso intelectual en el país, como también en el contexto mítico del mismo.

Entre sus diálogos destaca *Supay* (1939) se presenta como una admirable leyenda pre y post colonial. Por otro lado, en la versión Supay impresa por "G.U.M." también se encuentran los diálogos: *Don Juan de Toledo; Como Don Quijote; La Vuelta a Sócrates; El banquete, y nuestra soledad.* En el dialogo *Pachamama (1942),* también conocido con el titulo *Humanismo Latinoamericano,* se expresa el debate de lo propio y lo ajeno, el nacimiento del telurismo, la discusión de América con respecto a Europa, y el humanismo como una fuente de cultura para la mejora del ser humano en Latinoamérica. En el dialogo *Los papeles de José Ramón y otros diálogos* (1949) de la edición *Juventud* de 1984, igualmente se compila otros diálogos como *El complejo de Rousseau; En torno a Rodó; Lo eterno Femenino; Centauros y sirenas; Un poema de Bertold Bretch; Residencia en los astros; Los fantasmas de la crisis* se encuentran además entrevistas de El Diario y varios comentarios de la época. Si bien nuestro autor ha abordado cuestiones estéticas en sus diálogos, sitúa al lector en la problemática filosófica del momento. Sin una filosofía sistemática la reflexión sobre la condición humana en sociedad y política casi siempre está presente.

3. Ensayos

Entre sus ensayos destacan *Los ídolos de Bacon* (1942); *El hombre el mundo y los valores* (s.f.); *Los mitos profundos de Bolivia* (1978); *Ensayos Pascalianos* (1979); *Esquema de una fe filosófica* (1958); *El cinismo* (1963). Quizá los ensayos buscan una mirada hacia lo boliviano desde la filosofía de Bacon y Pascal como sus principales influencias de pensamiento para concebir ensayos de carácter humanístico. En su labor ensayística también figuran obras como *La filosofía existencialista de Martin Heidegger* (1946); *Los caminos del Exceso (1977),* que cuenta con ensayos de Paul Valery, Soeren Kierkegaard y Pascal; también en el ensayo *Todo Ángel es terrible* (1959) comparte ensayos sobre Rilke; en su capítulo del espíritu continúan con un desarrollo filosófico de la ciencia la religión y el arte. El centro de estudiantes de filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés publica *Ensayos sobre el estructuralismo* (1970) haciendo un análisis de Michel Foucault, Levi-Strauss, Sartre y Marcuse. Estas obras, publicadas mayormente con fines de divulgación contienen pensamiento propio, esto se ve reflejado en los autores que ha escogido y estudiado para sus ensayos. A los que se suman los ensayos denominados por Zelada *exposición de doctrina;* resaltan *Pascal, su filosofía, su concepto de la justicia* (1927); *Toynbe, Heidegger y Whitehead* (1951), y *La teoría del hombre de Francisco Romero* (1960).

4. Historia

Indagando en la historia, el Dr. Guillermo Francovich ha investigado en los archivos de Sucre el desarrollo del pensamiento boliviano y se refleja en los textos: *La filosofía en Bolivia* (1945), *El pensamiento universitario de Charcas* (1948) y *El pensamiento boliviano en el siglo XX* (1956), respuestas a su primera publicación en clave historiográfica *Filósofos Brasileños* (1943). Según Zelada (1966): "La historia de las ideas bolivianas estaba dispersa, lejos de unirse orgánicamente" (p. 13). Hasta el momento no existe un estudio serio de la historia del pensamiento boliviano que esté a la altura de los libros ya mencionados. Es necesario que se realice una historia del pensamiento boliviano actualizada complementando falencias u omisiones, pero por lo visto en los hechos no existe una historiografía renovada, la mirada de los filósofos en Bolivia está ocupada en otros asuntos y no tiene ese interés despierto aún.

Reunir por completo la obra de Guillermo Francovich es una tarea que requiere acceso a archivos donde se ha impreso su obra tanto en Bolivia como en Argentina, Paraguay, Cuba, Brasil y México, cuyo alcance está fuera de este ensayo que ha compilado solamente una guía de orientación e introducción de lectura de nuestro autor, esperando una complementación más extensa en el futuro que nos pueda dar un panorama mas amplio de la obra completa. Este pequeño aporte también suma un pequeño gramo a la guía realizada por Alberto Zelada C. en el capítulo *Obras* de su libro *El pensamiento de Guillermo Francovich* (1966).

SEGUNDA PARTE - APUNTES SOBRE LA GLOBALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y EL HUMANISMO

La globalización ha permitido que el conocimiento de la tradición filosófica griega (desarrollada posteriormente en otros lugares) pueda ser accesible al mundo latinoamericano, carente de ese conocimiento antes de 1492. La filosofía a la que nos referimos es la filosofía de tradición griega que nace en el arte con la poesía y se difunde con la religión politeísta. Tanto Hesíodo como Homero son los exponentes más conocidos del que quizá sea el primer género literario y a la vez religioso politeísta. Después de este acercamiento el divorcio de la religión y la literatura dan a luz a la pregunta del *por qué de las cosas*, pregunta que nos lleva a la abstracción del todo en la metafísica, un intento de entender el todo y el uno, un primer acercamiento al pensamiento abstracto en filosofía. Se ha denominado a la metafísica como la ciencia primera; sin embargo, la noción de globo cósmico se remonta a Grecia como concepto filosófico de unidad

metafísica. La globalización[113] tuvo dos procesos, y vivimos actualmente el tercero: el primero fue el de la globalización metafísica con la noción de unidad global total cósmica; el segundo fue la globalización terrestre en 1942 con el intercambio cultural entre el denominado nuevo mundo (América) y el viejo mundo (Europa), sabemos que la complejidad de este proceso no fue tan sencilla como un intercambio de europeos con americanos; existió la gran afluencia de asiáticos, árabes, mongoles, africanos, entre muchos otros. La segunda globalización ha sido un fenómeno que dio lugar al inicio de la meta-cultura. La tercera globalización es la cibernética, un claro ejemplo de la unión mundial en el ciberespacio: el mundo ha disminuido su tamaño y los mundos se han multiplicado a la potencia infinita fractal creciente. La filosofía, por su parte, ha viajado por el mundo dándose a conocer tanto en la segunda globalización como en la tercera. La filosofía ha visitado el interés de solo algunos siendo incomprensible para otros, y esta es su manera de ser. Además de la metafísica, la filosofía se ha desarrollado en los campos de la ontología, de la epistemología, de la lógica en la parte abstracta, y la ética y moral en la práctica. La clasificación mencionada – Siguiendo las reglas de la filosofía misma – puede y debe ser cuestionada por cualquiera que tenga argumentos para lograr un pensamiento sólido.

Guillermo Francovich pertenece a la denominada tercera generación de filósofos latinoamericanos, y de manera general plantea una visión local-universal. De acuerdo con Zelada (1966), “La filosofía es para Francovich el intento de explicación universal de nuestra experiencia” (p. 21). Entre los estudios que Francovich ha desarrollado se encuentra el estudio de la problemática humana, además de los valores, ya que el ser humano está inmerso en dos mundos: en el mundo de la naturaleza y en el mundo del espíritu. Para Zelada nuestro autor ha desarrollado su pensamiento como divergente a las posiciones del naturalismo, sin llegar a desarrollar una ontología del hombre, dado que también el problema del espíritu tiene una relación con el mundo de las cosas. De este modo, Zelada cita una afirmación hecha por Francovich en su libro *Esquema de una fe filosófica* confirmando que su pensamiento “llegó a adoptar su posición filosófica definitiva, que me parece que puede considerarse como un espiritualismo humanístico de tipo realista, como un reconocimiento de que no podemos comprender la realidad sin el hombre” (1966, p. 24).

113 Alusión a la teoria de Peter Sloterdijk en su libro “En el mundo interior del capital” Para una teoría filosófica de la globalización.

1. El debate de originalidad y sistematicidad filosófica en latinoamérica

La filosofía latinoamericana, a diferencia de la filosofía norteamericana, se ha planteado el problema de que si hay o no una filosofía "americana" propia, y se ha buscado en la historia o bien, en las "raíces propias", una filosofía original o sistemática. No obstante, la definición que busca identidad filosófica se ha manifestado de varias maneras, siendo tres las más usuales: (1) Filosofía en América latina, que se desarrolla en el continente. (2) Filosofía latinoamericana, que cuenta con pensadores latinoamericanos que hacen filosofía; y (3) Filosofía de Latinoamérica, una filosofía con identidad latinoamericana. Esta problemática en busca de poderío y propiedad se ha desarrollado a partir de la negación de la filosofía desde la filosofía misma, es decir, un descontento con la filosofía heredada usando la misma para su destrucción y así dar paso al nacimiento de una nueva filosofía. Según Francisco Romero, los primeros filósofos de tradición latinoamericana arrancan con una antinomia. Los *anti*-positivistas, prosiguiendo con una normalidad filosófica donde surgen hombres con vocación e interés filosófico. El debate es tan conocido que no vale la pena realizar un resumen de las incoherencias planteadas en el pasado. Basta con echar un vistazo a la guerra intelectual entre Asuntivos contra afirmativos del siglo XX para darse cuenta de la paradoja adolecente que sufre aun Latinoamérica. Un ejemplo de antinomia germinante es la filosofía andina, la cual nace con la negación del otro. Según Mansilla (2019) "la filosofía andina se origina en un contexto socio-político donde florece un fuerte descontento con la modernidad política de corte occidental. Esta genuina irritación colectiva está vinculada con el descubrimiento de las culturas precolombinas y del catolicismo barroco" (p. 9). Es un pensamiento de actualidad la negación, el odio y el resentimiento como bases para una filosofía latinoamericana. Otro ejemplo de esta característica es la Filosofía de la Liberación, que asume una diferencia antropológica humana tribal de guerra entre americanos contra europeos. Solo pensar en *ellos y nosotros* es volver a pensar como cazadores y recolectores en busca de la sobrevivencia, pero esta vez el peligro de extinción es el pensamiento propio y original.

La circulación continental de las ideas del filósofo boliviano llamó la atención de prestigiosas mentalidades que por entonces dirigían su mirada e interés por despejar la incógnita sobre la existencia de una filosofía latinoamericana. Al respecto Zelada (1966) afirma lo siguiente:

> Francovich muestra de un modo palpable, el fenómeno más sugestivo de la historia de las ideas en Bolivia-que es también común en Latinoamérica- y que consiste en el proceso de asimilación de los pensamientos y sistemas europeos, acomodándose a las circunstancias y

> necesidades del medio. De la misma forma destaca los rasgos primordiales de la filosofía continental "ingenuamente pragmatista, espiritualista y con preocupaciones políticas. (p. 15)

Es en 1940 cuando Francisco Romero en un a carta sugirió a Francovich la reedición de *Filósofos brasileños* y la realización de una obra similar en Bolivia cuyo resultado es el libro *La filosofía en Bolivia*; no obstante, la crítica latinoamericana fue negativa. La esencia de lo humano y la realidad universal son ideas generales que con dificultad pueden no ser ideas filosóficas; justamente estas ideas varían con la época o el país donde se germine. Francovich resalta la peculiaridad de la filosofía como que "esas variaciones son las que precisamente fisionomizan la actividad filosófica de los diferentes pueblos" (s.f., p. 82) En Latinoamérica el debate sobre si es que la filosofía le pertenecía o no al continente se basó en dos argumentos. Nos dice Francovich:

> Primeramente, el pensamiento en los países latino-americanos no hace sino reproducir las ideas de Europa. No existe entre nosotros ningún pensador original.
> En segundo lugar, los pensadores latino-americanos no han realizado sino ensayos fragmentarios de especulación sin haber llegado a tratar de temas metafísicos y gnoseológicos ni a ordenar su pensamiento dentro de un verdadero sistema. (Francovich, s.f., p. 80)

Argumentos que ahora en el siglo XXI parecen olvidados. En primer lugar, el pensamiento filosófico no necesita de originalidad, puesto que no es su característica; en segundo lugar, no es necesario realizar pensamiento sistemático para considerarse pensamiento filosófico; la filosofía incluye problemas de orden estético, jurídico, político, epistemológico, etc. Y no creemos que estos problemas puedan ser negados sino mas bien han sido estudiados en nuestros pueblos. La filosofía se desarrolla en el mundo no en las naciones. Por tanto, según Francovich: "la originalidad no es condición indispensable para que exista actividad filosófica. Si lo fuera, la historia de la filosofía no conservaría sino los nombres de cuatro o cinco clásicos griegos y uno o dos franceses y alemanes" (s.f., p. 80). El pensamiento filosófico avanza y crece como un gran árbol global y este da flores en cualquier lado que se piense filosóficamente, conformando así un pensamiento general con peculiares aportes al gran árbol de la vida filosófica. El pensamiento filosófico gira en torno a unos cuantos temas capitales en todo el mundo que tienen sus variables ramas dependiendo donde se encuentren: la ética, la epistemología, la metafísica, la política y la estética conforman un esquema que de acuerdo a las prioridades axiológicas locales pueden florecer explicaciones combinando soluciones. Los temas en torno a la búsqueda de comprensión del ser humano, su vida, desarrollo y muerte no desaparecen del pensar filosófico.

Francovich nos dice que “Si se exigiera la originalidad como condición para la actividad filosófica, se llegaría prácticamente a destruir la filosofía, pasaría a ser una forma de expresión personal, casi lírica, cuando en realidad es una disciplina con problemas propios” (s.f.,p.81). Lo que nos lleva a pensar que las verdaderas innovaciones en filosofía son muy raras y se deben a excepcionales individuos que han podido pensar mas allá de lo que se puede observar: casos como Platón, Aristóteles, Nietzsche, Kant y Hegel, por mencionar algunos que crean la excepción.

2. Bolivia y el desarrollo del pensamiento filosófico

El territorio que ahora por límites geográfico político conforma Bolivia en épocas anteriores germino poblaciones indígenas evolucionadas; el ejemplo por excelencia es Tiwanaku que, cerca del lago Titicaca, nos dejo marchitas sus ruinas ceremoniales de gran misterio y admiración. Nos demuestra que se había llegado a un elevado nivel de cultura.

El pensamiento filosófico “boliviano”, de acuerdo a las investigaciones del Dr. Francovich, tuvo una serie de ciclos y transformaciones, las cuales podrían definirse en cinco fases argumentadas de algunos hechos que pasaron en los límites de lo que denominamos Bolivia y su pensamiento:

a) Se puede especular sobre si en Tiwanaku se llegó o no a una concepción cosmogónica por sus alusiones al sol y a la luna, pero tales opiniones no son exactas. Francovich nos dice: “Es casi seguro más bien que los indios no llegaron a una concepción filosófica del mundo” (s.f.,p. 90). Al vivir dentro de la naturaleza llegaron a una inmadura visión filosófica del mundo y de la vida basando su pensamiento en la mística y la magia, mentalidad definida por Levy-Brühe como la *mentalidad primitiva*.
b) El pensamiento filosófico boliviano como el resto de latino-américa comenzó a definirse en la segunda globalización, la terrestre, más conocida como la conquista ibérica. Los españoles tenían la preocupación de catequizar a los indígenas, otorgarles el don de la fe cristiana católica: las ideas de sacramento de bautismo, el pecado y la inserción de la santísima trinidad, entre otros, fueron los fines de pensamiento que se debían injertar en la precaria ramificación creciente. La Bolivia colonial en su organización política social tenían como objetivo, crear en la medida de lo posible, hacer de cada hombre un ser teológico.

c) Además del discurso de que el único interés por parte de los españoles fue la extracción sistemática de los minerales en Bolivia, cabe resaltar que en Bolivia colonial se fundó la ciudad de Charcas, que con prematura germinación vio nacer a la primera universidad en Latinoamérica. Francovich nos dice: “La vida intelectual de la Bolivia colonial se concentró en torno a la universidad de Charcas, que fue fundada el 27 de marzo de 1624”. No conoció las obras que se leían en la época, sino se había optado por la filosofía de Santo Tomás por parte de los Jesuitas. Por consiguiente, la universidad de Charcas difundió la filosofía escolástica como también las ideas políticas de los jesuitas, lo cual preparó los ánimos para el devenir del movimiento independizador del dominio español en Bolivia, en 1809.
d) La filosofía enciclopedista dio paso a la caída del escolasticismo germinando una mentalidad nueva en el país. Los enciclopedistas, nos dice Francovich, “no constituían una escuela filosófica propiamente dicha. […] Eran en su totalidad empiristas y naturalistas. Pensaban que el hombre solo podía legar a la verdad moral y filosófica, poniéndose al contacto inmediato con la naturaleza” (s.f., p. 108). Toda autoridad y tradición fue criticada, tanto la iglesia como el estado. La universidad de Charcas fue la primera de las demás universidades en latinoamericanas; fue tanto una inspiración para la fundación de otras universidades como la pionera en dar frutos de pensamiento en Latinoamérica. La esclavitud fue abolida y Bolivia adoptó el régimen democrático representativo extendiendo el derecho de ciudadanía hasta los indígenas.
e) Posterior a la época del enciclopedismo le siguió el eclecticismo más o menos hasta 1880. En esa época sucedió la Guerra del Pacífico, y una nueva transformación germinaba con la llegada del positivismo. Augusto Comte tenía el relato de los tres estadios: el teológico, el metafísico y el de la ley positiva. Bajo esta influencia se fundaron los partidos liberales y conservadores en territorio boliviano. Pensadores como William James influyeron en Luis Arce Lacaze, Daniel Sánchez Bustamante e Ignacio Prudencio Bustillos, por citar a los más influyentes.
f) Seguido, el pensamiento boliviano se vio influido por la filosofía de la cultura y por el materialismo histórico. Entonces ese anhelo de independencia cultural fue sembrado: tanto Oswaldo Spengler, Franz Tamayo y Jaime Mendoza fueron los difusores de una vuelta a las raíces culturales, la creación de una cultura nacional propia. El devenir de estas dos corrientes fue el marxismo que proviene del materialismo histórico, el cual comenzó su difusión sistemática después de la Primera Guerra

> Mundial con la acción de las entidades internacionales creadas para la propagación del marxismo por todo el globo; los pioneros en Bolivia fueron Gustavo A. Navarro y José Antonio Arce. Por último, Roberto Prudencio fundó la Facultad de Filosofía en la ciudad de La Paz. En esa época la filosofía marxista fue característica, que ahora en 2023 mantiene como método de búsqueda de identidad.

Todo pensamiento filosófico tiene un nacimiento, un desarrollo y crece en un constante debate sobre él mismo. El pensamiento filosófico en Bolivia como el de Latinoamérica, tuvo un desarrollo a partir de la segunda globalización. En Bolivia no existe un registro escrito de su pensamiento filosófico previo. Se puede especular sobre el pensamiento originario basado en la magia y el animismo de las cosas, la adoración a la Pachamama, como al dios rayo y sol son proto-pensamientos filosóficos que no se preguntan el *porqué* de dichas cosas. La adoración podría ser pionera en la conformación de una teología boliviana basada en mitos; la muerte por su lado también es tratada de manera diferente.

3. La era de la misantropía, apuntes sobre la filosofía en Bolivia en el siglo XXI

A mediados del siglo XXI los valores del ser humano como centro o medida de todas las cosas han pasado a segundo plano. La razón (no instrumental) ha logrado la mejora del ser humano tanto en calidad de vida como en la progresiva mejora de las generaciones futuras. La filosofía de la Edad Moderna por didáctica se ha denominado el pensamiento que se caracteriza por iniciar con el escepticismo de Descartes, desarrollarse con las críticas de Kant y concluir su devenir con el romanticismo de Hegel. El humanismo del Renacimiento ha sido el motor de impulso para ese desarrollo y se caracteriza por fomentar una vida democrática y ética que afirma que los seres humanos tienen el derecho y la responsabilidad de dar sentido y formar a sus propias vidas como sujetos dotados de volición. Después de Hegel el humanismo ha empezado a desvanecerse y en proporción inversa ha crecido la misantropía que caracteriza nuestra época: la negación del hombre de la racionalidad, de su cultura, de su tecnología, del sujeto como centro del arte, de su propia humanidad, de su propia inteligencia, hasta de su propia subjetividad. Corrientes filosóficas como el estructuralismo, el relativismo y el constructivismo, por mencionar algunas, en general. La posmodernidad filosófica ha vuelto al hombre en contra el hombre basándose en emociones y, en algunos casos, en apuestas. En Bolivia se pueden detectar esos problemas de característica misantrópica, por decirlo de alguna manera, en los que

el sujeto queda exento de cualquier responsabilidad, adscrito a estructuras que lo dominan, claros vestigios del impacto del estructuralismo. Veamos cuatro de estos problemas:

a) La creencia de *que todo lo pasado fue mejor*, debido a "una visión edulcorada y embellecedora del pasado prehispánico en el que existía según creencias, un orden social colectivista y sabio basado en la solidaridad y fraternidad". (Mansilla, p.40).
b) El *espectro español*, que resume un sistemático saqueo de nuestros recursos naturales por parte de "*los españoles*", se basa a su vez en *el mito del cerro de Potosí*. (Francovich, 2017). En la actualidad está ligado al mito del *mal absoluto*.
c) *La adolescencia del país*, que presupone la espera de respuestas de un paternalismo mesiánico que además de protegernos de las maldades del "imperialismo externo" resuelva todos los problemas sociales de la compleja situación boliviana de un solo golpe (la revolución o el gobierno de turno).
d) *La negación colonial*, presupone que las soluciones a todos los problemas que tenemos no se solucionan con el cumplimiento de nuestras responsabilidades que asuma dichos problemas, sino más bien, que todo problema ha de solucionarse mediante una reescritura de la historia y en especial borrando la historia colonial.

Si prestamos atención a lo anterior, no existe la responsabilidad del sujeto para afrontar los problemas; estos son casi siempre generados por agentes externos como las estructuras que condicionan al hombre. Haciendo una lectura del estructuralismo y Sartre, Francovich (1970) hace el siguiente razonamiento que nos servirá de ejemplo:

> […] Sartre considera que las estructuras constituyen el dominio de la pasividad humana, representan lo inerte, lo estratificado de la vida social. Contienen los gérmenes de la muerte. El hombre es producto de la estructura, pero, contra lo que afirma el estructuralismo, es él quien la hace funcionar y por lo mismo no puede dejar de dominarla. Cada generación adopta una posición frente a sus estructuras y eso le permite cambiarlas. Las modifica para crear otras que a su vez lo condicionaran y de las cuales una nueva generación tendrá que salir oportunamente. El hombre es un agente. El estructuralismo quiere reducirlo a la condición de un elemento pasivo, a un centro de fuerzas sin iniciativa, perdido detrás de las estructuras. (p. 56)

Si continuamos ocultos y pasivos detrás de las estructuras esperando el cambio, nada que queramos pasará. Debemos ser esa generación de cambio de estructura.

Estamos a veintitrés años del siglo XXI y ya habitamos problemáticas nuevas en estructuras viejas y decadentes. Kant decía que con la razón llegaríamos a la mayoría de edad en la que no dependamos de nadie y seamos responsables y gobernantes de nuestra vida. Sin embargo, parece que Latinoamérica aún navega sin rumbo en su adolescencia buscando su identidad en el otro, adolece su pasado. A Bolivia le duelen sus pérdidas. Es hora de que tomemos la responsabilidad de ser libres para lograr gobernar nuestras vidas, y es entonces que podremos gobernar a los demás. El regresar a los valores del humanismo nos permitirá tener otra perspectiva a la actual, temas como la inteligencia artificial; temas que por la abnegada obsesión por la política no se piensan en las universidades. Espero equivocarme y que el debate de los problemas del siglo XXI sea vigente y activo para no perdernos en el pasado ni en un futuro incierto. Tanto el post-humanismo, la I.A. como el Covid son un reto filosófico actual que abarca lo inmediato partticular, como lo general global de la filosofía.

BIBLIOGRAFIA

Arzáns de Orsúa y Vela, B. (2020) *ANALES de la villa imperial de Potosí*. Casa Nacional de Moneda.

Francovich, G. (s.f.) *Humanismo Latino Americano y la filosofía en Bolivia*. Letras Editora.

Francovich, G. (1979) *Ensayos Pascalianos*. Imprenta universitaria Sucre.

Francovich, G. (1970) *Ensayos Sobre el Estructuralismo*. Imprenta U.M.S.A.

Ferrater Mora, J. (1994) *Diccionario de filosofía E-J*. Ariel. Barcelona.

Francovich, G. (1966) *La* filosofía en Bolivia. Editora Novedades La Paz.

Mansilla, H.C.F. (2019) *Filosofía Andina*. Rincón Ediciones.

Mansilla, H.C.F. (2016) *Los mitos de gran alcance social: el caso boliviano en la vision de sus intelectuales progresistas,* Revista de investigaciones políticas y sociológicas, R.I.P.S., vol. 15.

Zelada, A. (1966) *El pensamiento de Guillermo Francovich*. Imprenta universitaria Sucre.

¿FILOSOFÍA BOLIVIANA O FILOSOFÍA EN BOLIVIA? UNA NUEVA PROPUESTA A LA PROBLEMÁTICA A PARTIR DEL ANÁLISIS DE CUATRO TESIS DE LICENCIATURA DE LA CARRERA DE FILOSOFÍA DE LA UMSA (2019-2022)

Luis Carlos Martinez Wilde

RESUMEN

El presente trabajo se enfoca en mostrar que la pregunta sobre la existencia sobre una filosofía en Bolivia o una filosofía boliviana no es excluyente, pudiendo existir ambas formas de manera simultánea. Además de esto, el trabajo propone ir más allá de esta pregunta y plantear el problema de la relevancia que uno y otro tipo de trabajo tiene para la filosofía local e internacional. Para lograr estos objetivos, se analizarán cuatro tesis de la carrera de filosofía de la UMSA, presentadas entre 2019 y 2022, para optar al grado de licenciatura en filosofía.

PALABRAS CLAVE

Filosofía boliviana, Filosofía en Bolivia, Filosofía latinoamericana

ABSTRACT

This paper focuses on showing that the question about the existence of a philosophy in Bolivia or a Bolivian philosophy is not exclusive, and that both forms can exist simultaneously. In addition to this, the paper proposes to go beyond this question and raise the problem of the relevance, that one or the other type of work, have for local and international philosophy. In order to achieve these objectives, four theses of the UMSA philosophy program, presented

between 2019 and 2022, to opt for the degree of bachelor in philosophy, will be analyzed.

KEYWORDS

Bolivian philosophy, Philosophy in Bolivia, Latin American philosophy

INTRODUCCIÓN

La pregunta sobre si existe una filosofía boliviana o solo filosofía hecha en Bolivia debe responderse de forma cautelosa, ya que la pregunta misma parece sugerir que ambas posiciones son excluyentes, pudiendo existir solo una u otra posibilidad.

Para aclarar este tema, es necesario recurrir a la producción filosófica de nuestro país, la cual se centra principal, aunque no exclusivamente, en el material producido en la Carrera de Filosofía de la UMSA. En este marco, hemos seleccionado un corpus de cuatro tesis defendidas entre los años 2019 y 2022, para optar al grado de licenciatura de la carrera de filosofía de la UMSA, a fin de realizar un análisis de las mismas que nos revele si estos trabajos pueden enmarcarse solo en una u otra de las categorías antes expuestas.

Así, nuestro objetivo es el de mostrar que la respuesta a la pregunta no es excluyente, lo que a su vez abre paso a una interrogante aún más importante que la de saber si estamos haciendo una filosofía boliviana o solo filosofía en Bolivia. Tal interrogante se centra en considerar la relevancia para el pensamiento, local y universal, que los trabajos de una y otra categoría son capaces de aportar.

¿FILOSOFÍA BOLIVIANA O FILOSOFÍA EN BOLIVIA?

Para poder abordar el tema que trataremos es preciso, en primer lugar, definir cuáles son los parámetros y criterios para decir que un trabajo filosófico puede ser definido como un aporte a la filosofía en general (filosofía en Bolivia) o si forma parte de una "filosofía boliviana". Para esto acudiremos al texto de Salazar Bondy (1968) "¿Existe una Filosofía de Nuestra América?", donde se plantea el mismo problema que tratamos aquí, pero en el marco de América latina, mostrando la posición respecto al tema de varios filósofos latinoamericanos contemporáneos al autor.

Por una parte, entonces, tomemos lo que Salazar Bondy (1968) nos dice: *“la filosofía no debe buscarse como americana para ser un producto genuino y creador; hay que hacer filosofía sin más. Y hay que hacerla, por cierto, con rigor y seriedad, de acuerdo a las técnicas más depuradas y seguras” (p. 96)*. Bajo la definición de Salazar Bondy, toda filosofía producida, independientemente si esta trata sobre temas generales de la filosofía, si analiza y explica algún concepto de un determinado filósofo, o si trata sobre temas relacionados con la realidad del país o del continente, caería en la misma categoría, sería filosofía sin más, por lo que la pregunta sobre la existencia de una filosofía boliviana o de la sola filosofía en Bolivia, carecería de importancia, ya que toda producción, independientemente de su temática, termina siendo filosofía sin más.

Sin embargo, si bien coincidimos con la postura de Salazar Bondy sobre hacer filosofía con rigor y seriedad, independientemente del tema, es también importante notar que no es posible entender la producción filosófica en su integridad como filosofía sin más, ya que hay trabajos que, aunque no se desligan de los temas históricos de la filosofía, ni dejan de lado a los filósofos más relevantes, tratan temáticas que conciernen a nuestra realidad, constituyendo así una filosofía propia boliviana.

Teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, y centrándonos ahora en las peculiaridades de la filosofía propiamente boliviana, diremos que esta, en primer lugar, se centra principalmente en un autor o en un problema filosófico en el marco de nuestra realidad. Para esto, es claro que los autores no pueden abordar el problema *ex nihilo*, sino que acuden al pensamiento filosófico universal, a fin de dar los primeros pasos en la exploración del tema sobre el que pretenden tratar. En este sentido, es importante lo que el propio Salazar Bondy (1968) nos dice como síntesis de la posición de Leopoldo Zea al tratar el problema de la existencia de una filosofía latinoamericana, posición que a su vez, se aplica a la pregunta sobre la existencia de una filosofía boliviana:

> Hay un modo hispanoamericano de filosofar, que no es creación de nuevos sistemas, al estilo europeo, sino ajuste de los productos ideológicos del pensamiento mundial a nuestras circunstancias. Como en arte y en literatura, se trata de ajustar la creación extraña al medio vernáculo, a lo propio de estas tierras, en proceso que acompaña al surgimiento de una suerte de personalidad peculiar, de un mestizaje cultural superador de la falsificación y la superficialidad. (p.96)

Teniendo claras las dos líneas expuestas, pasemos al análisis de las tesis propuestas.

LAS TESIS

Para el presente trabajo, en primera instancia, se contabilizó el número de tesis defendidas en la década 2012-2022, llegando a un total de 36 tesis defendidas en dicho lapso. Tras la separación por años, fue evidente que el periodo 2019-2022 fue el más fecundo, llegando a un total de 22 tesis defendidas en aquel periodo, casi el doble de las defendidas entre el periodo 2012-2018 (14 tesis). Este fue un primer criterio de delimitación, dado que el incremento en las tesis brindaba una mayor posibilidad de selección de temas en un periodo cronológico más corto y cercano al presente texto. Seleccionado el periodo de análisis, se procedió a dividir los trabajos por temáticas (filosofía política, de la educación, cultura/arte y otros temas generales que surgieron en el proceso); tras este paso, se evidenció que la temática relativa a cultura y arte mostraba un mayor número de trabajos (cinco en total), por lo que este fue el campo temático seleccionado. Finalmente, las tesis escogidas se dividieron en dos grupos, utilizando como criterio de selección la mención, o no, en el título de las tesis de algún autor, personaje o problema referido a nuestro medio. Luego de este paso, se procedió a la lectura de los trabajos a fin de corroborar la pertenencia de los mismos a los grupos asignados originalmente. Tras este paso, se pudo ver que tres de las tesis se enfocaban en personajes del ámbito cultural boliviano (Eduardo Caba, Victor Hugo Viscarra y Arturo Borda), mientras que las restantes dos se centraban en personajes ajenos al mismo (Karl Popper, Esquilo y Sófocles). Hecha la división, y dado que el número de tesis no era el mismo en cada grupo, se optó por prescindir del trabajo referido a Hugo Viscarra, debido a que ya existía una tesis referida a la literatura en el grupo opuesto, teniendo así dos tesis en cada grupo.
Así, el primero de los grupos está constituido por los siguientes trabajos: “Tragedia, dioses y héroes: Hombre y divinidad en el pensamiento trágico de Sófocles y Esquilo”, de Mauricio Montealegre Oblitas (2021); “Elementos esenciales que constituyen el Mundo 3 de Karl Popper”, de Rodrigo Carrasco (2022).

El siguiente grupo, que sí hace referencia a algún autor, problema o personaje específico de nuestro medio, lo constituyen los trabajos: “Aproximación estética – filosófica a la música boliviana de principios del siglo XX: Eduardo Caba y el nacimiento del nacionalismo compositivo”, de Harold Moruno Peláez (2019), y

"De "El Yatiri", su sentido. Dos miradas para la interpretación de una pintura de Arturo Borda", de Icla Aranda Castro (2022).
A partir de esta división, analicemos lo que cada trabajo nos propone, ya sea como objetivo, objeto de estudio o justificación[114].

En la primera de las tesis, "Tragedia, dioses y héroes…", el autor parte de una pregunta:

> ¿Cómo se comprende la acción humana en las obras de Esquilo y Sófocles, teniendo en cuenta que existe una relación trágica y conflictiva entre la dimensión humana y divina?
> Tal cuestión no podría ser respondida de manera satisfactoria si únicamente se efectúa una interpretación de los contenidos de la obra y se omite la forma artística en que tales contenidos están prefigurados. (Montealegre, 2021, p.1)

En este sentido, y para contestar a tal interrogante, el autor plantea utilizar diversas metodologías de análisis de las obras propuestas, entre los que incluye análisis de tipo filológico-lingüístico, filosófico, teológico, estético e histórico.
Más adelante, el autor indica en su justificación:

> La presente investigación constituye un intento por resolver cuestiones teóricas que atañen a la reflexión filosófica de dos obras de arte. Asimismo, la carencia de estudios específicos en nuestra lengua sobre nuestro tema de estudio constituyó un aliciente para emprender este proyecto de investigación. (p.2)

No es de extrañar que exista una carencia de estudios en español sobre la obra de estos autores griegos del siglo V a. C. Sin embargo, este argumento no parece ser una justificación del todo convincente, ya que la falta de bibliografía en nuestra lengua sería plena justificación para hacer una tesis sobre prácticamente cualquier tema posible. En este marco, la justificación del trabajo parece residir más en un interés personal por el tema que en realizar un aporte al pensamiento filosófico, y aunque el interés personal sobre un tema determinado, o la carencia de bibliografía en español sobre el mismo, no constituyen un problema en sí mismo, la justificación de una tesis en filosofía debería ser, a nuestro entender, al menos algo más profunda, evidenciando tanto la importancia como la relevancia del tema a tratar.

En la siguiente tesis, "Elementos esenciales…", Carrasco (2022) indica lo siguiente en la introducción de su trabajo:

[114] Es notoria la falta de uniformidad en el aspecto formal en las tesis analizadas, ya que si bien algunas cuentan con objetivos, justificación y objeto de estudio, otras omiten alguno de los puntos o, simplemente, condensan esta información en una breve introducción para pasar inmediatamente al desarrollo del tema.

> Esta investigación constituye un aporte al pensamiento de Karl Popper, ya que él no realizó algún trabajo para evaluar el origen y la evolución que la especie humana necesitó tener para concebir el Mundo 3; tampoco expuso explícitamente cómo es que un humano llega a formar las ideas del Mundo 3. En tal sentido, se busca argumentar la teoría popperiana del Mundo 3. (p.3)

El trabajo de Carrasco, indudablemente, se centra en ampliar los criterios sobre el Mundo 3 de Popper, ahondando en las razones de su origen y desarrollo. Y aunque es claro que buscar los orígenes y explicar el desarrollo del Mundo 3 es ya un aporte a los varios estudios sobre este tema, la respuesta a la pregunta sobre la relevancia del trabajo, el "¿para qué?" de la tesis, es muy poco clara.

Los trabajos analizados en este primer grupo son, evidentemente, aportes al pensamiento filosófico universal, siendo así ejemplos de filosofía producida en Bolivia y que, al no tener relación alguna con nuestra realidad, no pueden considerarse como ejemplos de filosofía boliviana. Esto último, sin embargo, no constituye un problema ni quita importancia a estos trabajos, y nos habla sobre la preocupación de Montealegre y Carrasco por ahondar en la obra de autores relevantes dentro de la historia de la filosofía. Empero, como veremos más adelante, es preciso preguntarnos cuán relevantes son estos trabajos tanto en el marco local como en el internacional, ya que dada la importancia de los autores estudiados por los tesistas, no sería extraño encontrar otros muchos estudios que traten los mismos problemas planteados por nuestros autores.

Pasando al siguiente grupo, el trabajo "Aproximación estética – filosófica…" se apoya sobre una amplia bibliografía en la que predomina la obra de Theodor Adorno, pero donde también vemos una importante selección de trabajos de autores bolivianos, que si bien no están ligados a la filosofía (salvo el caso de Iván Oroza), plantean importantes ideas que el autor rescata a fin de enriquecer sus explicaciones y darnos un panorama más amplio sobre la obra de Eduardo Caba.

Así, en la justificación del trabajo, el autor nos dice:

> Una reflexión en términos estético – filosóficos sobre la obra de Caba representa un aporte a la teoría sobre la música boliviana en general y un aporte al debate sobre la impronta del nacionalismo musical en la consolidación de una estética musical boliviana. (Moruno, 2019, p.9)

Y más adelante indica:

> El objeto de estudio de la presente tesis es la obra musical y reflexión sobre la música de Eduardo Caba, con énfasis en la obra musical titulada “Aires Indios (de Bolivia)”, obra culmen, que representa la condensación de la propuesta estética de E. Caba y de su pensamiento filosófico musical en y sobre la composición en Bolivia… (p.9)

En este caso, el trabajo del autor aporta a un campo que ha sido muy poco estudiado en nuestro medio (la estética de la música boliviana). Y aunque en los últimos años hemos visto importantes publicaciones sobre el tema, en especial gracias al trabajo de Mariana Alandia y Javier Parrado, la visión desde la filosofía sobre este tema es fundamental para ampliar los criterios existentes sobre el nacionalismo musical en Bolivia y para continuar estudiando, a partir de los criterios planteados por el autor, la obra de otros compositores nacionales.

Finalmente, la tesis “De “El Yatiri”, su sentido…”, utiliza textos de Gadamer y Barthes (representantes de la hermenéutica y el estructuralismo respectivamente) como base del trabajo, a fin de conciliar estas dos posturas para una análisis integral de la obra “El Yatiri”, de Arturo Borda. En su objetivo general, la autora nos dice: “Realizar un ejercicio de producción de sentido sobre la pintura El yatiri de Arturo Borda desde dos disciplinas interpretativas: hermenéutica y estructuralismo. Este ejercicio permitirá comprender cómo se produce el sentido en cada nicho disciplinar.” (Aranda, p.6)

La diferencia fundamental entre ambas tesis radica en que, en la primera de ellas, el objeto mismo de la investigación se centra en la obra de Caba, tomando como base para el análisis los textos de Adorno, mientras que la segunda plantea como objetivo comprender la forma en que hermenéutica y estructuralismo logran la producción de sentido, aplicando las metodologías analíticas a la pintura de Borda, siendo la obra del pintor paceño un medio para dicho fin. Sin embargo, la preocupación de los autores por abordar y entender la obra de estos dos artistas bolivianos (Caba y Borda), independientemente de las diferencias metodológicas, constituyen sus respectivas tesis en claros ejemplos de filosofía boliviana, en el sentido entendido por Zea, que en este caso aplican metodologías de autores como Adorno, Barthes o Gadamer, para analizar algún aspecto relativo a nuestra realidad.

Las cuatro tesis descritas, entonces, nos muestran que existe un interés tanto por la filosofía enfocada en nuestra realidad como por temas filosóficos generales, ya sea explicando o ampliando conceptos planteados por otros pensadores y que no

se relacionan con nuestra realidad. En este sentido, un tipo de práctica no excluye a la otra, e incluso podemos encontrar grandes similitudes en ambos tipos de trabajos, como el análisis del problema planteado desde diversas perspectivas (lingüística, filosofía, estética y filosofía en el caso de Montealegre, y hermenéutica y estructuralismo en el caso de Aranda), lo que a su vez nos muestra que ambas tendencias, al menos en los casos analizados, no parecen ser tan lejanas, siendo el foco de interés y no la metodología lo que las separa.

LA PREGUNTA POR LA RELEVANCIA

Luego de haber analizado las tesis propuestas, surge la duda sobre el aporte que ellas dan a la filosofía. Aunque no podemos cuestionar la decisión de los autores de escoger los temas de investigación para sus tesis, la pregunta sobre el aporte de las mismas no puede ser dejada de lado. Así, las tesis del primer grupo analizado, si bien implican un trabajo de reflexión e intenso estudio por parte de los tesistas, resultan en obras ajenas a nuestra realidad, pero que al mismo tiempo pueden servir como trabajos en los que futuros tesistas, interesados en estos mismos temas, puedan recurrir en algún momento o, finalmente, constituir un corpus de textos didácticos para los alumnos de la misma carrera.

Sin embargo, cabe preguntarse si el reducido ámbito local tiene algún interés en Heráclito, Sófocles o en un nuevo estudio, de los muchos existentes, sobre el Mundo 3 de Popper, en especial si los trabajos sobre estos autores no llegan a relacionarse en lo absoluto con nuestro contexto. Como contraparte a este argumento surge también la pregunta sobre si la filosofía debe estar necesariamente ligada a la realidad local, aún a expensas de los intereses particulares del autor.

¿Cómo podemos, en este sentido, medir el aporte y/o la relevancia de un trabajo filosófico?, ¿es la tesis sobre Eduardo Caba realmente más significativa que la tesis sobre el Mundo 3 de Popper?, ¿alguna de estas tesis ha sido citada en otros trabajos académicos?, ¿ha sido al menos leída por algún estudiante? o, en el peor de los casos, ¿han quedado ambos trabajos sin ser consultados en los estantes de la biblioteca desde que fueron entregados? Si bien no contamos con estadísticas ni reportes que nos brinden luces sobre este tema, pensamos que si futuros investigadores se interesan por Popper, posiblemente prefieran acudir a fuentes secundarias más cercanas al filósofo, mientras que si surge la necesidad de estudiar con mayor profundidad la obra de Caba, los investigadores, nacionales o extranjeros, interesados en el tema, tendrán a mano la tesis de Harold Moruno,

junto un pequeño puñado de otros trabajos sobre el compositor, para tratar este tema. Y aunque se podría juzgar este criterio como una mera especulación, la sola búsqueda en cualquier base de datos[115] nos muestra la abismal diferencia entre los resultados de trabajos sobre Popper y los trabajos sobre Eduardo Caba o Arturo Borda.

No pretendemos con esto decir que se deba dejar de escribir sobre las ideas o conceptos planteados por otros filósofos, pero pensamos que, más importante que esto, es aportar al crecimiento de filosofía boliviana tratando temas propios y analizando aspectos, obras o situaciones propias de nuestra realidad, las cuales, finalmente, si es que cumplen con el rigor académico, tendrán una mayor relevancia que aquellos otros trabajos que, aunque puedan ser igual de rigurosos y serios, llegan a perderse en un mar de obras similares que explican conceptos de Hegel, Marx, Esquilo o Popper, siendo muy poco probable que tales trabajos sean visibilizados en el ámbito académico nacional e internacional.

CONCLUSIONES

La discusión sobre la existencia de una filosofía boliviana o sobre la sola práctica de la filosofía en Bolivia es ya innecesaria, ya que es claro que ambas corrientes pueden fácilmente coexistir. Lo fundamental, entonces, es preguntarnos qué es lo que realmente se está aportando al pensamiento filosófico local, latinoamericano y/o mundial, si es que se llegara a aportar algo a esta escala. Podemos, evidentemente, hacer buenos trabajos sobre Platón, Kant, Hegel o Foucault, como también podemos tratar sobre Franz Tamayo, Fausto Reinaga, Hugo Felipe Mansilla o, en el mejor de los casos, realizar una propuesta propia, que no explique conceptos ni interprete a otros autores, pero independientemente de esto, debemos preguntarnos si nuestro trabajo, sea cual sea, está realmente aportando algo al pensamiento filosófico o si simplemente llenamos hojas con explicaciones que si bien pueden esclarecer conceptos, o abrir nuevas posibilidades de interpretación sobre la obra de algún filósofo, tendrán poca o ninguna relevancia dentro del pensamiento filosófico.

Por otra parte, si bien creemos que sí existe una filosofía boliviana, al menos en los términos de Zea, también creemos que los filósofos actuales y futuros tienen el potencial para decir algo más. La existencia de una filosofía boliviana, en este

[115] La búsqueda de “Karl Popper” en el buscador de tesis y artículos dialnet.com, por ejemplo, muestra un total de 518 documentos (solo en español) sobre Popper, mientras que la búsqueda de “Eduardo Caba” no muestra ningún resultado, y “Arturo Borda” solo tres.

sentido, no puede limitarse a cambiar, por ejemplo en el caso de una tesis, el tema "La teoría política de Platón", por el tema "La teoría política de Felipe Mansilla", sino que es momento de dar un paso más allá en la producción filosófica y plantear temas y problemas relevantes, novedosos y relativos a nuestro contexto. Sin embargo, este es un reto que debe empezar en la misma carrera de filosofía, impulsando a los estudiantes a, al menos, considerar realizar tesis u otros trabajos de menor envergadura que se centren en nuestra realidad.

¿Cuántas tesis más se escribirán sobre los diferentes aspectos del Mundo 3 de Popper o sobre la obra poética de Esquilo? No lo sabemos. Pero con seguridad estos temas aún no están agotados. ¿Cuántas tesis más se escribirán, desde la filosofía, sobre la obra de Eduardo Caba o Arturo Borda? Esperemos que, con suerte, se escriba al menos una más.

Bibliografía

Aranda, I. (2022). De "El Yatiri", su sentido. Dos miradas para la interpretación de una pintura de Arturo borda [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés]

Carrasco, R. (2022). Elementos esenciales que constituyen el mundo 3 de Karl Popper. [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés]

Montealegre, M. (2021). Tragedia, dioses y héroes: Hombre y divinidad en el pensamiento trágico de Sófocles y Esquilo. [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés]

Moruno, H. (2019). Aproximación estética – filosófica a la música boliviana de principios del siglo XX: Eduardo Caba y el nacimiento del nacionalismo compositivo. [Tesis de licenciatura, Universidad Mayor de San Andrés]

Salazar Bondy, A. (1968). ¿Existe una Filosofía de Nuestra América? Madrid, Siglo XXI editores.

LA HERMENÉUTICA DE LA MEMORIA COLECTIVA: UN ANÁLISIS DEL RECORRIDO DE LA MEMORIA DESDE LA DANZA WITITIS DE BOLIVIA

—Elementos para la construcción de una filosofía boliviana—

Maria Carminia Alba Tarifa

RESUMEN

La hermenéutica de la memoria colectiva: Un análisis del recorrido de la memoria desde la Danza Wititis de Bolivia—Elementos para la construcción de una filosofía boliviana—es un ensayo filosófico elaborado en el marco del análisis del trabajo de Richard Mújica Angulo (2021) denominado "Wititi, señorío y liku danza, cuerpo y formas de relación con el entorno en el cantón San Martín de Quiaca, provincia Aroma (La Paz)". El objetivo del trabajo es analizar y describir el recorrido de la memoria en la Danza Wititis como hecho hermenéutico y a la vez proponer un bosquejo de una otra forma de interpretación de la realidad desde el pensamiento andino. Por lo mismo se pretende responder a la pregunta: ¿Qué elementos particulares posee la forma hermenéutica denominada: Hermenéutica de la Memoria Colectiva desde el recorrido de la memoria de la Danza Wititis? La búsqueda de la respuesta a tal interrogante lleva a identificar una hermenéutica de la memoria como una forma de interpretación.

PALABRAS CLAVES

Hermenéutica, memoria, hermenéutica de la memoria colectiva, recorrido de la memoria, danza Wititi.

ABSTRACT

The hermeneutics of collective memory: An analysis of the journey of memory from the Wititis Dance of Bolivia—Elements for the construction of a Bolivian philosophy—is a philosophical essay prepared within the framework of the analysis of the work of Richard Mújica Angulo (2021) called "Wititi, lordship and liku dance, body and forms of relationship with the environment in the canton of San Martín de Quiaca, Aroma province (La Paz)." The objective of the work is to analyze and describe the journey of memory in the Wititis Dance as a hermeneutical fact and at the same time propose a sketch of another way of interpreting reality from Andean thought, for the same reason it aims to answer the question: What particular elements does the hermeneutical form called: Hermeneutics of Collective Memory possess from the memory journey of the Wititis Dance? The search for the answer to such a question has led us to identify a hermeneutics of memory as a form of interpretation.

KEYWORDS

Hermeneutics, memory, hermeneutics of collective memory, journey of memory, Wititi dance.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de Richard Mújica Angulo denominado "Wititi, señorío y liku danza, cuerpo y formas de relación con el entorno en el cantón San Martín de Quiaca, provincia Aroma (La Paz)" es un artículo presentado en la Reunión Anual de Etnografía (RAE) de 2019, en la mesa "Cuerpo en movimiento: ceremonia y expresión" y publicado por el Museo Nacional de Etnografía y Folklore (MUSEF) en la Revista digital boliviana Thakhi MUSEF, Nº3 de Enero de 2021.

El mencionado artículo presenta un avance de investigación que encierra un cúmulo de información sobre la danza Wititi interpretada en Bolivia desde lo que denominará el autor como su "forma originaria", hasta su denominada "tergiversación folklorizada", que pasa por un análisis de sus significados ritualizados y festivos.

En este sentido, en la recuperación de la memoria de la danza Wititi desde el trabajo de Mújica (2021) nos llama la atención la denominada "desaparición de su <<forma originaria>> y su <<tergiversación folklorizada>>" (p.33) que al mismo

tiempo alude dos espacios contrapuestos: las comunidades aymaras del cantón de San Martín de Iquiaca de la provincia Aroma del departamento de La Paz y el Carnaval de Oruro. Ambos son parte del territorio del Estado Plurinacional de Bolivia.

La contraposición entre lo originario y lo no originario en Mújica (2021) conlleva una forma de interpretación que parte de un enfoque tradicional dicotómico o lineal de la memoria. Sin embargo, desde una lectura inicial del recorrido o trayectoria de la memoria en la Danza Wititi percibimos un sentido abigarrado que conlleva otra forma de interpretación a la que denominamos "Hermenéutica de la Memoria Colectiva". Por lo mismo nos preguntamos: ¿Qué elementos particulares posee la forma hermenéutica denominada: Hermenéutica de la Memoria Colectiva desde el recorrido de la memoria de la Danza Wititis?

1. LA MEMORIA Y SU VINCULACIÓN CON EL OLVIDO

Sin lugar a duda la memoria es un concepto muy vinculado al olvido. En su doctrina de la reminiscencia o anamnesis según Platón: *"…la anamnesis, vendría a suponer un puente entre lo temporal y lo eterno. Una lucha con el tiempo, en el intento de arrancarle los recuerdos del pretérito."* (Molina, 1998, p.7).

En la obra poética de Hesiodo (1978) denominada Teogonía nos encontramos con Lete la diosa que simboliza el olvido. Lete es visualizada como una ninfa de uno de los cuerpos de agua dulce que fluía por el Hades (o el inframundo o el reino de los muertos). Él que la bebía olvidaba todos los recuerdos de su vida pasada e iniciaba su paso hacia el renacimiento en una nueva vida o estatus superior. También Platón (1986) la menciona al final de la República en el mito de Er para mostrar cómo las almas de los muertos tras elegir su vida futura beben del río de Lete que los adormece en un sueño profundo olvidándolo todo antes de ir a su nueva vida. Así, más allá de la doctrina de la transmigración que introduce, observamos la relación intrínseca del olvido y la memoria, y la vinculación de este último concepto con el pasado o los sucesos que transcurrieron atrás en el tiempo que no pueden ser modificados pero pueden ser olvidados.

Desde el pensamiento griego hasta el andino la memoria está vinculada a la narrativa del pasado. Así se entiende que la reconstrucción del pensamiento precolonial en Bolivia y América (el Abya Yala) esté estrechamente vinculada a los relatos recopilados por etnógrafos (Abercrombie, 2026). Sin embargo, se entiende que la memoria presenta un carácter continuo y complejo que no puede

ser capturada por el ser humano a plenitud porque está estrechamente relacionada con las subjetividades propias de la naturaleza humana. Es así que si bien la memoria es la capacidad humana de recolectar, retener, retrotraer, recordar hechos pasados o vividos, estos pueden ser capturados o retratados como imágenes fotográficas que nos presentan silencios entre una y otra pero poseen una lógica cíclica interna. La inconmensurable continuidad de la memoria está vinculada al espacio y tiempo.

2. LA MEMORIA Y EL RECORRIDO DE LA MEMORIA COLECTIVA DESDE EL PENSAMIENTO ANDINO

En la cultura andina la memoria está íntimamente vinculada al tiempo y al espacio como unidad complementaria. El "Pacha" palabra entendida como tiempo, espacio, o tiempo-espacio incluye una manera de entender el concepto "memoria". Esto se puede deducir del propio movimiento de la Pacha:

> El movimiento de la pacha es circular, pero en forma helicoidal e irregular. Eso explica porque se cree que todo vuelve a ocurrir, pero no de manera idéntica ya que pueden sumarse otros factores que alteren poco o mucho esta ciclicidad. (Meneses, 2018, p.99)

Así, el que "todo vuelva a ocurrir" nos deja visualizar en el decir "Todo" no sólo el contenido del pasado (o la memoria propiamente dicha) sino su recorrido hacia sí misma como presente, haciéndose vigente nuevamente de tal forma que cumpla un ciclo. Meneses (2018) ejemplifica este recorrido:

> …resume en esta idea: <<allinpaq, mana allinpaq rurasqaykita kutimusumki>> "lo bueno y lo malo regresa a ti". (p.99)
> [Entrevista al anciano y sabio comunero de Puno Julián Aroni, en la década de los 80]…el tiempo es como una puchka [rueca en quechua]…<<El pasado está delante ñawpaq porque así lo podemos ver, así como puedo ver la puchka con todo el hilo que he hilado; pero el futuro está atrás, qipa, ya que a la lana que hilo, estando en la mantilla sobre mi espalda, no alcanzo a ver. Sólo puedo ver un pedazo de ella, la que estoy preparando para hilar en este momento. Finalmente, el presente es el efímero tiempo en que el futuro se convierte en nuestro próximo pasado>>… <<De tiempo en tiempo hay que detenerse a ver mejor cuándo y cómo vamos engrosando nuestro "pasado">>... (p.100).

En este sentido, el recorrido de la memoria es la forma en la que el pasado adquiere movimiento en la Pacha (o tiempo-espacio) que involucra el retrotraer cíclicamente a la mente hechos pasados, incorporándolos a la vida como actualidad o presente. El retrotraer involucra la capacidad cognitiva de recuperar el pasado en el presente de forma consciente o inconsciente. Así, cuando se alude al concepto "cuerpo" se visibiliza lo humano (el ántropos) como ser corpóreo o de

extensión material, limitada, mortal y al mismo tiempo como organismo que vive construyendo su existencia presente y futura a partir de un algo inmaterial que denominamos memoria. El ántropos desde la anamnesis (o la memoria) es un ser que se piensa, es decir, que se determina consciente o inconsciente a partir del pasado.

Por otro lado, en el andino no existe el sujeto o individuo aislado de la comunidad, existe la comunidad como individuo o sujeto. Por ello el recorrido de la memoria colectiva para el andino, desde la lectura de la Pacha (o tiempo) en Meneses (2018) está vinculado al ser colectivo. En este sentido es la memoria de la comunidad que atraviesa el movimiento de la Pacha o movimiento cíclico que permite su retorno o actualidad.

3. LA HERMENÉUTICA DE LA MEMORIA COLECTIVA

¿Qué es hermenéutica? Etimológicamente la palabra hermenéutica proviene del griego ἑρμηνεύειν que significa interpretar, explicar, etc. El origen de este término lo encontramos en la mitología del dios griego Hermes que desde la mirada de Homero es "él mensajero": *"Y le contestó luego la diosa de ojos brillantes, Atenea: [...] enviemos enseguida a Hermes, al vigilante Argifonte, para que anuncie inmediatamente a la Ninfa de lindas trenzas nuestra inflexible decisión [...]"* (Homero, Siglo VIII a.C. p6)

Hoy en día existen diferentes tipos de interpretación tales como los puestos por Heidegger (Giro hermenéutico o hermenéutica de la autointerpretación), Gadamer (círculo hermenéutico), Ricoeur (el arco hermenéutico o hermenéutica de la recuperación), etc.

Así, se entiende que la **hermenéutica de la memoria colectiva** es un tipo de interpretación vinculada al pensamiento andino, específicamente al concepto Pacha descrito por Meneses (2018) como:

> El movimiento del pacha es circular, pero en forma helicoidal e irregular. Eso explica porque se cree que todo vuelve a ocurrir, pero no de manera idéntica ya que pueden sumarse otros factores que alteren poco o mucho esta ciclicidad. (p.99)

Desde este punto de vista, la *hermenéutica de la memoria colectiva*, siguiendo a Meneses (2018), se desarrolla en el marco de un movimiento cíclico helicoidal e irregular que involucra el hecho de que "todo vuelve a ocurrir", en el sentido de que el "todo" está constituido por la memoria del sujeto colectivo y por lo mismo

se entiende que todo lo que ocurre en la realidad del individuo es susceptible de ser interpretado a partir del recorrido de su memoria. En tal sentido, a continuación se observa, como una forma de interpretación, la hermenéutica de la memoria colectiva desde el recorrido de la memoria de la Danza Wititis en Bolivia.

4. LA HERMENÉUTICA DE LA MEMORIA COLECTIVA DESDE EL RECORRIDO DE LA MEMORIA DE LA DANZA WITITIS EN BOLIVIA

La danza Wititi interpretada en Bolivia es una expresión corpórea colectiva. Según Sigl y Mendoza (2012) es originaria de la región altiplánica del cantón de San Martín de Iquiaca ubicada en la provincia Aroma del departamento de La Paz, Bolivia. El año 2015 en la Ley N°752 de 20 de octubre de 2015 de Bolivia: "Artículo Único: Se declara Patrimonio Cultural Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, a la ritualidad del Wititi, expresada a través de su indumentaria, música, danza, coreografía y vestuario." (p.35).

Por otro lado, sobre la ejecución de la danza Wititi existen diferentes relatos que van mostrando variaciones a lo largo del tiempo, desde Mújica (2021) podemos identificar algunos de los que fueron documentados, es decir, registrados mediante la escritura: "Existen dos tipos de documentaciones acerca del Wititi. El primer tipo señala aspectos generales y fue elaborado por los siguientes autores: Manuel Rigoberto Paredes (1970), Hugo Lanza Ordoñez (1987), Ernesto Cavour (2003), Edmundo Miranda Castañón (2007) y la Gobernación del Departamento de La Paz (2009)." (p.24).

A continuación, citamos algunos de los relatos de distintos autores utilizados en el trabajo de Mújica (2021), mismos que consideramos relevantes para el presente estudio porque nos presentan o configuran diferentes imágenes sobre el mismo objeto:

Manuel Rigoberto Paredes	**Hugo Lanza**	**Cavour**	**Paredes Candia**
Los huitiquis, se denomina un baile contrario al anterior, por su carácter festivo y burlesco. Los actores se	«Los Wititi […] son una ezmcla tanto de hombres, mujeres adolescentes y jóvenes que deben realizar	«WITITIS. aym. Danza altiplánica de carácter festivo y burlesco que	(…) tal palabra [el Wititi] actualmente existe en algunas regiones aledañas al lago Titicaca para

trajean con vestidos viejos, adquiridos de las familias de las autoridades y vecinos notables de la localidad y los usan para imitar y ridiculizarlos al desenvolverse en sus danzas, exagerando los defectos de aquellos […]. Llevan bastones que van esgrimiéndolos al compás de la música. Esta [la música] es pobre y chillona y cumplen con la finalidad perseguida por esta danza que es la de burlarse de las autoridades y de la seriedad estudiada de los personajes de su pueblo (Paredes, 1970: 30-31, tal como se citó en Mújica 2021, p.34).	rodeos cazando perdices y codornices perjudiciales a las cementeras de quinua especialmente (P'isaka y Qhullu)» (1987: 16).	representa la cacería de la perdiz. Sus danzarines vestidos con trajes viejos, bailan al ritmo de pinkillos y al chiflido de unpequeño silbato que los kusillos se introducen a la boca para imitar a la perdiz. Prov. Aroma (La Paz)» (2003: 165, tal como se citó en Mújica 2021, p.34).	señalar un lazo, soga o cuerda gruesa fabricada de cuero de oveja o lana de llama, que tiene anudada una de sus puntas. Este dato tiene relación con la danza porque los personajes centrales, quienes dan el nombre al conjunto, portan una larga soga de cuero arrollada y colgada de un hombro, cuya última parte la estiran con las dos manos en alto mientras danzan (Paredes, 1991: 152, tal como se citó en Mújica 2021, p.36).

Asimismo, en Mújica (2021) también encontramos dos contextos de manifestaciones de la danza Wititi: los orígenes rurales de su procedencia circunscrita al departamento de La Paz y su práctica actual denominada “folklórizada” en la entrada del Gran Poder (desarrollada en el departamento de Oruro). Esto nos permite identificar un quiebre —o espacio de la memoria en la que existe silencio o momento sin explicación— que nos da pie a cavilar el recorrido de la memoria de la Danza Wititi: “El Wititi tiene una versión citadina que es interpretada por el «Conjunto Autóctono Wititis», en el Carnaval de Oruro, y está incluida en el Catálogo de las Manifestaciones del Patrimonio Inmaterial del Carnaval de Oruro…”. (p.35)

Tal quiebre se puede observar con mayor claridad en la cita que utiliza de Mújica (2021) de Sigl y Mendoza (2012):

El atuendo y en especial la máscara rosada que alude a un rostro europeo muy parecida a la de los Wititis orureños deja muy en claro que los P'aquchis no retrataban a guerreros aymaras, sino más bien a caballeros españoles […] que a la vez fue apropiado, re-contextualizado y puesto en ridículo por la población indígena. En cuanto al supuesto origen lacustre del Wititi orureño cabe aclarar lo siguiente: por lo que relata don Jorge Velázquez [representante del conjunto orureño], los Wititis folklóricos de Oruro conceptualmente están fuertemente basados en el libro de Paredes Candia (1991) que da una descripción bastante detallada de la danza sin perder una sola palabra en aclarar el origen de ésta […]. Queda la pregunta de cómo podrían haberse mezclado los Wititis de la provincia Aroma con los Paquchis de la provincia Omasuyos. No hay datos comprobables, pero la evidencia da lugar a especulaciones. Tal vez a fines de los años 1970, principios de los '80 tanto los Wititis como los P'aquchis hayan participado en algún festival organizado por el Municipio de La Paz o en el festival de Compi donde los podrían haber visto juntos (Sigl y Mendoza, 2012, p.307 y 308).

La pregunta de Sigl y Mendoza (2012) citada por Mújica (2021) mencionada en la cita anterior: "…cómo podrían haberse mezclado los Wititis de la provincia Aroma con los Paquchis de la provincia Omasuyos…" evidencia la existencia de un silencio o quiebre del recorrido de la memoria, el mismo nos ofrece una forma de interpretación a la que denominamos: "hermenéutica de la memoria colectiva". Desde la "hermenéutica de la memoria colectiva" la realidad presenta una ciclicidad y la omisión o el silencio es más bien el cierre de un ciclo y el inicio de otro que al mismo tiempo son lo mismo porque ambos son inicios y reflejos de lo mismo.

En este sentido, al focalizar el movimiento de la memoria de la danza Wititi en los relatos de los diferentes autores registrados en los documentos recopilados por Mújica (2021) no nos presentan la danza de manera lineal (con un inicio y con un fin) sino abigarrada. Es decir, desde el filtro de la "hermenéutica de la memoria colectiva" los relatos de la Danza Wititis se pueden leer o interpretar como imágenes de la memoria colectiva yuxtapuestas que constituyen un todo y por lo mismo una continuidad del tiempo, porque guardan un orden y conexión entre sí y en algún sentido nos presentan grados o niveles de indescifrabilidad. Así se puede observar la existencia de ciclos de interpretación que se yuxtaponen pero que al mismo tiempo poseen un hilo conductor vinculado a la "ambigüedad". Así, los relatos sobre la danza Wititi no pueden tener sentidos unilaterales, atomizados, aislados unos de otros, sino que cobran sentido en relación a la pretensión de explicar la existencia de la danza Wititi cual si fueran fotografías o imágenes

presentadas desde diferentes ángulos y calidades de cámaras fotográficas pero al final nos dan cuenta de un mismo objeto.

Por otro lado, el recorrido de la memoria colectiva desde la observación del cuerpo social en la danza Wititi nos permite visualizar la capacidad de los miembros de un grupo humano para identificarse con los otros miembros de su misma especie, en tanto cuerpo colectivo en movimiento. Asimismo, nos permite visibilizar la construcción del ser otro a partir de la puesta en escena de los movimientos vinculados a acordes musicales en los que el ser otro no es otra cosa que la manifestación de un yo interno colectivo que se hace y rehace en la danza y en los relatos de las memorias que dan cuenta de su existencia.

Es importante destacar que en el caso de la danza Wititi, por el contexto cultural andino de su emergencia, la memoria se vincula a su cosmovisión y por lo mismo a una ritualidad.

Se puede observar en la Danza Wititis que los danzantes determinan la materialización de una corporalidad (que se manifiesta en un conglomerado social) a partir de su prolongación o recurrencia a lo largo del tiempo. La recurrencia forma el hábito que configura lo que denominamos como cultura, luego es la cultura la que media los cambios en el cuerpo social, tal como lo entienden Encalada y Vasco (2017):

El cuerpo está mediado por la cultura como un objeto natural, que se moldea de acuerdo a las fuerzas sociales, transformándose en la carta de presentación del sujeto frente al mundo. El cuerpo es el objeto mediante el cual se expresan los códigos de la cultura… (p.4)

CONCLUSIÓN

En conclusión, la hermenéutica de la memoria colectiva es una forma de interpretación de la realidad fundada en la concepción de la Pacha (tiempo-espacio andino), la cual nos brinda una interpretación al silencio o quiebre entre relato y relato.

Desde este punto de vista, los elementos particulares que posee la forma hermenéutica denominada: Hermenéutica de la Memoria Colectiva identificados a partir de la observación del recorrido de la memoria de la Danza Wititis están

vinculados a la concepción del término Pacha (tiempo-espacio) descrito por Meneses (2018). En tal sentido los elementos que la particularizan son:

- La interpretación presenta una forma de explicación circular pero en forma helicoidal e irregular por lo mismo se entiende que todo vuelve a ocurrir.
- La observación parte del principio de ciclicidad que se encuentra en la sentencia: "Todo vuelva a ocurrir", que involucra la vigencia en el presente del contenido del pasado, así, se entiende que la memoria presenta un recorrido hacia sí misma cobrando vigencia en el presente o el aquí, el ahora.
- La observación de un objeto no puede ser encapsulada (aislada o individualizada) sino que siempre es observado en su recorrido cíclico en relación con otras imágenes que viran sobre el mismo asunto del objeto.
- El objeto es siempre entendido como un relato (narración que presenta una imagen o fotografía de la realidad).
- La ciclicidad implica fluctuaciones irregulares de la memoria producidas principalmente por aspectos culturales, económicos, sociales, etc.
- El retrotraimiento cíclico involucra el recuperar el recuerdo configurando inicios. cierres de ciclos y yuxtaposiciones. Asimismo, involucra el traer a la mente hechos pasados e incorporarlos a la vida como actualidad o presente.
- La omisión, silencio o quiebre es el sentido de lo que la memoria desea recuperar y aquello que prefiere no mirar. Esto nos permite una explicación a los silencios a partir de la ciclicidad y la omisión o el silencio introduciendo la idea del cierre e inicio de ciclos en el recorrido de la memoria.
- El abigarramiento permite entender los diferentes relatos sobre un objeto en inicio como objetos sin un orden o conexión pero luego como ciclos de interpretación yuxtapuestos que se vinculan por su grado de ambigüedad.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Th. (2006). *CAMINOS DE LA MEMORIA Y DEL PODER ETNOGRAFIA E HISTORIA EN UNA COMUNIDAD ANDINA*. INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS –IEB, ASDI, IFEA. SIERPE Publicaciones. Bolivia.

Bautista, J., & Navarro, J. R. (2011). *Opiniones, debates y controversias: Neuronas espejo y el aprendizaje en anestesia.* Revista Facultad de Medicina, 59(4). Recuperado de http://www.scielo.org.co/pdf/rfmun/v59n4/v59n4a06.pdf

Hesíodo. (1978). *Teogonía.* Editorial Gredos. Introducción, traducción y notas de Aurelio Pérez Jimenes y Alfonso Martínez Díez. Madrid, España. Recuperado de https://www.universofilosofico.org/wp-content/uploads/2018/02/Teogonia-libro-espanol-Hesiodo.pdf

Homero. (Siglo VIII a.C.). *La Odisea.* Consultado de http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/ObrasClasicas/_docs/Odisea.pdf

Meneses, N. (2018). *Principios cognoscitivos de la cultura andina.* Revista Lengua y Sociedad, 17(2), julio-diciembre. Recuperado de https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/lenguaysociedad/article/download/22354/17897/77653

Molina, A. (1988). *Introducción al estudio de la reminiscencia platónica.* Asociación de Amigos de la Didáctica y la Antropología. Revista de Ciencia y Didáctica de la Historia IV. Murcia. Recuperado de https://www.um.es/cepoat/pantarei/wp-

Platón. (1986). *La República.* (Trad. C. Eggers). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado aproximadamente del 390 al 370 a.C.). Recuperado de https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7051/mod_resource/content/1/platon-dialogos-iv-republica-gredos.pdf

Aristóteles. (1931). *Metafísica.* (Trad. T. Pinilla). Editorial ABC. (Trabajo original publicado ca. 1311)

Sigl, E., & Mendoza, D. (2012). *No se baila así nomás... Tomo II. Danzas autóctonas y folklóricas de Bolivia (1a. ed.). Mocusabol. La Paz, Bolivia.*

Trialismo y el enfoque integrador del Derecho a la luz del pensamiento de Rafael García Rosquellas

Henry Carlos Plata Mamani

RESUMEN

La Filosofía del Derecho analiza el sistema normativo, las formas de razonamiento en el tratamiento de casos y los problemas en torno a la administración de la justicia. Estos temas no son ajenos al contexto boliviano dado que algunos intelectuales de la región reflexionaron acerca de ello, tal es el caso de Rafael García Rosquellas, un jurista y filósofo influenciado por la filosofía trialista del derecho y el enfoque integrador, semejante a otros pensadores relacionados a esta teoría como Werner Goldschmidt, Carlos Cossio o Miguel Reale. El presente ensayo expone los aportes teóricos de García Rosquellas al pensamiento jurídico boliviano.

PALABRAS CLAVE

Trialismo, Enfoque integrador del Derecho, Rafael García Rosquellas,
Pensamiento jurídico boliviano.

ABSTRACT

The Philosophy of Law analyzes the normative system, the ways of reasoning in the treatment of cases and the issues that surround the administration of justice. These topics are not external to the bolivian context given that some intellectuals in the region reflected on it, such is the case of Rafael García Rosquellas, a jurist and philosopher influenced by the trialist philosophy of law and the integrative approach, similar to other thinkers related to this theory such as Werner Goldschmidt, Carlos Cossío or Miguel Reale. This essay exposes the theorical contributions of García Rosquellas to the bolivian legal thought.

KEYWORDS

Trialism, Integrative approach of Law, Rafael García Rosquellas, Bolivian legal thought.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento filosófico del derecho ha traído consigo el desarrollo de distintas corrientes teóricas como el iusnaturalismo, el positivismo jurídico, el realismo y la escuela antiformalista, entre otros; dichas escuelas estudian cuestiones centrales en torno a la relación entre el derecho y la moral; la naturaleza y características de las normas o la relación del sistema jurídico con la realidad social y la conducta humana.

A lo largo de este desarrollo, llegó a consolidarse otras posturas para explicar el sentido del derecho en la realidad, una de ellas es precisamente el trialismo jurídico, que concentra la definición del derecho sobre la base de tres elementos centrales: normas, valores y hechos.

En la primera parte de este trabajo haré una exposición general sobre el positivismo jurídico, el iusnaturalismo y la teoría critica del derecho, puntualizando sus enunciados sobre la concepción de derecho.
En el segundo acápite analizaré la teoría trialista del derecho y sus características a partir de los postulados de Werner Goldschmidt, Miguel Reale y Miguel Ángel Ciuro Caldani, identificando los criterios para la comprensión del trialismo jurídico.

Dentro el tercer acápite abordaré el pensamiento y obra de Rafael García Rosquellas sobre el enfoque integrador del derecho, puntualizando los elementos más importantes que justifican su adjudicación a la teoría trialista (norma, hecho y valor) como propuesta de análisis y aplicación en el sistema jurídico boliviano y la teoría general del derecho.

Finalmente, haré una reflexión sobre la tradición académica del pensamiento jurídico en Bolivia, resaltando la importancia y necesidad de generar producción intelectual en filosofía del derecho para el tratamiento adecuado de las normas en su relación con las perspectivas contemporáneas de la Constitución Política del Estado y el pluralismo jurídico.

1. EL DERECHO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DEL SIGLO XX

El análisis filosófico del derecho se ha concentrado en gran medida sobre el fundamento de los sistemas normativos y los componentes para su funcionamiento, además de los presupuestos teóricos que justifican las premisas, principios e institutos que regula. Se puede considerar que el andamiaje teórico anterior tiene como fin dotarnos de un concepto del Derecho, lo que ciertamente supuso un reto histórico de gran magnitud pues desde los primeros diálogos generados en la filosofía griega hasta el pensamiento jurídico contemporáneo, la discusión sobre cuál debería ser su definición correcta es un debate vigente.

De la misma manera, una de las principales preocupaciones en el pensamiento iusfilosófico es el debate sobre la relación entre el derecho y la moral; este tópico ha generado dos grandes posiciones que, de acuerdo a sus propios fundamentos, bien pueden argumentar una relación necesaria entre derecho y moral con el afán de responder adecuadamente a los problemas en la realidad, este entendimiento es propio de corrientes iusnaturalistas. Por el contrario, también se puede sostener que dicha relación no es objetiva y, dada su connotación metafísica, pretender una mezcla forzada de los conceptos referidos carece de un fundamento racional, dicha postura fue comúnmente adoptada por el positivismo jurídico.

Hans Kelsen, quien es probablemente el teórico más influyente en el pensamiento jurídico del siglo XX, escribió *La teoría pura del Derecho* en 1934, que constituye una exposición sintética y rigurosa de su concepción teórico jurídica positiva. En esta obra, el autor desarrolla su tesis a partir de cinco aspectos que señalaré puntualmente:

a) El derecho es un sistema de normas, dado que, en su forma más básica, se entiende como un sistema de reglas que regulan el comportamiento humano en la sociedad. Estas normas establecen lo que es permitido, obligatorio o prohibido;
b) Existe una jerarquía de normas, en la parte superior de esta jerarquía se encuentra lo que el autor denomina *norma fundamental* o *norma básica* que otorga validez a todas las demás normas dentro del sistema, de esto se deduce que cada norma deriva su autoridad de la norma superior;
c) La norma es coercitiva, significa que el Estado tiene el poder de hacer cumplir las leyes y, por tanto, puede aplicar sanciones o castigos a quienes no las obedezcan;

d) El derecho goza de neutralidad y pureza, según Kelsen el derecho es neutral en términos éticos y políticos. No juzga si una norma es buena o mala, justa o injusta; en cambio, se enfoca en la estructura y la validez de las normas dentro del sistema legal; y,
e) Debe separarse la premisa "es" de la "debe ser", en la teoría del derecho, de acuerdo a este autor, deben existir una separación entre lo que es (el derecho positivo) de lo que debería ser (juicios de valor). Esto implica que el análisis jurídico debe centrarse en cómo se aplican y se relacionan las normas, en lugar de en cuestiones morales o éticas.
f) Precisamente en el capítulo segundo de su obra, Hans Kelsen (1982) refiere que las normas de ambos ordenes, derecho y moral, tienen una relación que justifica únicamente una consecuencia sancionatoria:

> “No cabe reconocer una diferencia entre derecho y moral con respecto de qué sea lo que ambos órdenes sociales ordenan o prohíben, sino únicamente en cómo ellos obligan o prohíben una determinada conducta humana. El derecho sólo puede ser distinguido esencialmente de la moral cuando es concebido - como se mostró anteriormente - como un orden coactivo; es decir, cuando el derecho es concebido como un orden normativo que trata de producir determinada conducta humana, en cuanto enlaza a la conducta opuesta un acto coactivo socialmente organizado; mientras que la moral es un orden social que no estatuye sanciones 'de ese tipo; sus sanciones se reducen a la aprobación de la conducta conforme a la norma, y a la desaprobación de la conducta contraria a la norma, sin que en modo alguno entre en juego en ello el empleo de la fuerza física.” (Kelsen, 1982, p. 75)

A partir de esto, podemos entender que el derecho para Kelsen es concebido como un sistema de normas jerárquicamente organizadas, con un carácter coercitivo y una norma fundamental que otorga validez al sistema como tal. Su teoría busca la neutralidad y la pureza, separando la descripción y significado del derecho positivo de las consideraciones éticas y morales.

Esta teoría fue ampliándose más adelante por pensadores como Alf Ross y H.L.A. Hart, quienes sumaron conceptos como la validez de la norma y el grado de implicación de la justicia en el tratamiento positivista del derecho. No obstante, también se presentaron observaciones a esta corriente; las ideas de Ronald Dworkin o John Finnis, han cuestionado algunos criterios del positivismo jurídico.

De hecho, el iusnaturalismo analítico fundamentó la relación necesaria entre el derecho y la moral con el propósito de encontrar criterios racionales en el tratamiento de la norma jurídica y la conducta humana. Al respecto, John Finnis

(1992) en su obra principal *Ley natural y Derechos naturales* explica que la noción de valor se entiende como un bien en sí mismo; puesto que dicha valoración no representa una proposición moral o expresión de una exigencia, sino que el valor es algo intrínseco, deseable por sí mismo (Finnis, 1992, p. 94).

En ese sentido, el derecho positivo tiene correspondencia con lo que el autor llama "razonabilidad práctica", lo que motiva a los seres humanos a encontrar normas que estén respaldadas por los buenos valores y el bien común. Finnis propone un método para comprobar su posición teórica mediante la "autoevidencia", explica que existen bienes humanos básicos que no necesitan ser sometidos a un proceso más complejo que el de la observación, pues a partir de ellos podemos procesar códigos y pautas de convivencia racionales.

Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XX, se desarrolló la teoría critica del derecho a partir del comprensivismo y el la sociología del conocimiento, que más adelante dio lugar a pensadores como Michel Foucault, Terry Eagleton o Theodor Adorno, quienes partiendo de sus propias disciplinas de estudio expusieron al derecho en otra de sus formas, vinculándolo directamente con los sistemas de producción económica que determinaron el curso de las sociedades modernas capitalistas; de esta manera el derecho se veía atravesado por la ideología y las relaciones de poder.

Los esfuerzos por dotar diferentes sentidos al derecho enriquecieron el debate entre escuelas, algunas de ellas se distanciaron radicalmente y otras buscaron formas de evolucionar, combinarse y converger en nuevos entendimientos, por ejemplo, la corriente neopositivista y analítica del derecho que, por influencia del círculo de Viena, destacó la importancia del análisis del lenguaje y de la metodología científica.

Dichas corrientes del pensamiento iusfilosófico han demostrado la importancia de sus aportes para el tratamiento de las normas y el sistema jurídico, sin embargo, ninguna de ellas se concentró en establecer un enfoque de integración entre las normas, la valoración y la realidad; precisamente nos encontramos con el trialismo jurídico, el cual quizá pasa desapercibido a los ojos de muchos intelectuales, pero que fue cobrando una fuerte atención especialmente para el derecho internacional y el pensamiento ius filosófico en Latinoamérica y en Bolivia.

2. EL TRIALISMO JURÍDICO: UNA PERSPECTIVA INTERDISCIPLINARIA.

El trialismo[116] desarrolló una concepción del derecho que en estas últimas décadas adquirió mayor relevancia por los juristas y filósofos dedicados al estudio de la teoría general de las normas y el razonamiento judicial. Este enfoque sostiene que debemos tener una comprensión más profunda y amplia del derecho, considerándolo en sus tres dimensiones fundamentales: normas, hechos y valores (de ahí su denominación tridimensional). De acuerdo a su metodología interdisciplinar, el trialismo analiza la relación de la norma y la realidad desde el campo axiológico, sociológico y lógico normativo.

El trialismo jurídico surge como una respuesta a las limitaciones de los enfoques tradicionales en el estudio del derecho, pues considera que estas dimensiones están necesariamente interconectadas al análisis de los asuntos legales. Algunos de los principales exponentes en esta teoría incluyen a Werner Goldschmidt en Alemania (considerado además el fundador del trialismo jurídico) Miguel Reale en Brasil, Miguel Angel Ciuro Caldani en Argentina, y como veremos más adelante, Rafael Garcia Rosquellas en Bolivia.

2.1. Goldschmidt y la visión trialista del derecho

Werner Goldschmidt Lange (1910-1987) fue un filósofo y jurista reconocido principalmente como el creador de la teoría trialista del derecho, o denominado por él como *teoría trialista del mundo jurídico*. Goldschmidt analiza al derecho desde la triada de dimensiones explicando que las normas están directamente vinculadas con todas las reglas y preceptos jurídicos, los cuales a su vez responden a hechos concretos que forman parte de la experiencia y la realidad; finalmente este entendimiento de la norma es axiológicamente valorado para la búsqueda de justicia.

Goldschmidt hace el análisis del fenómeno jurídico advirtiendo lo siguiente:

---

[116] Los términos "Trialismo" y "Enfoque integrador" son similares entre sí, pero mantienen características específicas. Mientras que el trialismo representa un marco teórico para comprender la complejidad del ordenamiento jurídico en base a una dimensión normativa, de valor y de hechos, el enfoque integrador se refiere a una perspectiva dentro del campo del derecho que busca integrar diversas fuentes, teorías, principios y sistemas jurídicos para abordar los problemas legales de manera más completa y efectiva. Ambas nociones reconocen la complejidad del derecho y la realidad social, económica y política en la que opera, y buscan superar las limitaciones de enfoques que consideran más estrechos o rígidos.

> Para la Teoría Pura del Derecho existe un derecho subjetivo, en el sentido especifico de la palabra, cuando entre las condiciones de la sanción aparece una manifestación de voluntad, una querella o una acción, que dimane del individuo lesionado en sus intereses por un acto ilícito. Solo si una norma jurídica pone de este modo a un individuo en condiciones de defender sus intereses, ella crea a favor de este último, un derecho subjetivo. No se debe oponer tal derecho al Derecho objetivo, toda vez que no existe sino en tanto en cuanto ha sido creado por él. Por el otro lado, el Derecho objetivo no está constreñido a instituir derechos subjetivos (Goldschmidt, 1973, p. 309).
> Quienes creen, como la Escuela Pura del Derecho, que la coercibilidad es una característica del Derecho, no reconocen deberes como auténticos deberes jurídicos, si no se sanciona su infracción; tales autores afirman que la única diferencia entre el deber moral y el deber jurídico consiste precisamente en la sanción de la infracción de este último. (…) Las obligaciones, cuyo incumplimiento no se sanciona, se llaman "obligaciones naturales", a diferencia de las "obligaciones civiles" cuyo cumplimiento puede ser exigido ante los tribunales (…) El efecto de las obligaciones naturales es que no puede reclamarse lo pagado cuando el pago de ellas se ha hecho voluntariamente por quien tenía capacidad legal para hacerlo (Goldschmidt, 1973, p. 314).

Frente a esta visión estrictamente positivista de la sanción coercitiva, el autor refiere que toda obligación connota un deber de actuar, que puede ser real o ideal según proceda de una norma o de un valor. Con ello, la disposición normativa no es solamente abstracta ni prescriptiva, sino que cobra un sentido en la realidad, condicionándola.

Estas razones, según el autor, dan cuenta que desde el ángulo visual trialista sería correcto caracterizar las teorías que reducen el derecho subjetivo a un poder (Savigny, Windscheid) como doctrinas sociológicas, las que enfocan un interés legítimo (Ihering) como doctrinas dikelogicas y las que lo encierran en la norma (Kelsen) como doctrinas nomológicas. (Goldschmidt, 1973, p.310)

En la obra principal de Goldschmidt, *Introducción filosófica al derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes*, se distinguen tres dimensiones: la nomológica, la sociológica y la dikelógica. Al respecto, Luciana B. Scotti (2015) menciona que el jurista alemán creía de manera inconmovible en la justicia y en especial en los derechos humanos, con carácter objetivo y natural. Para poder viabilizar la referencia concreta a la justicia, desarrollada en la vida de los seres humanos, Goldschmidt acuñó la noción de "reparto" de "potencia" e "impotencia", es decir de lo que favorece o perjudica al ser y en especial a la vida humana. (Scotti, 2015)

Estos postulados dan cuenta del advenimiento de una teoría y filosofía del derecho integrativista, así como su influencia en la argumentación jurídica y el tratamiento del derecho internacional público y privado.

2.2. Otros aportes al enfoque trialista del derecho

Siendo consciente de que la producción intelectual sobre la filosofía trialista del derecho en Latinoamérica puede ser extensa, voy a referirme concretamente a dos pensadores de esta corriente, por una parte, Miguel Reale en Brasil, y por otra, Miguel Angel Ciuro Caldani en Argentina.

Miguel Reale fue uno de los principales representantes brasileños en formular esta teoría trialista; en su texto *Filosofia do Direito* Reale explica que la realidad y la conducta humana, como hechos complejos, pueden ser explicados únicamente desde una experiencia valorativa. El ser humano racionaliza sus actos a través de la valoración, cuyo contenido se va modificando en la historia. De esta manera, la axiología o teoría de los valores es el método fundamental para la explicación de la actividad y conducta humana, "…ya que la realidad humana tiene carácter histórico-cultural (…) la Filosofía es axiología» (Reale, 1999, pág. 171).

Siendo que la reflexión humana respecto de la realidad, la naturaleza y la cultura, para Reale, se ven atravesadas por los valores, la noción de derecho no puede ser entendida como un mero conjunto de normas, sino que debe considerarse en su contexto más amplio, esto significa incluir la dimensión de hechos y valores que lo rodean. Al igual que Goldschmidt, para este autor el derecho se ve interpelado por el aspecto normativo, el aspecto factico y el aspecto axiológico.

Siguiendo a Javier García Medina (2006), el derecho positivo nace en Reale a través de lo que él mismo denomina «normativismo jurídico concreto», proceso en el que el poder, en sentido amplio integra la tensión fáctico-axiológica del momento en una norma. (Medina, 2006).

En este punto, surge una cuestión fundamental, ¿se pueden encontrar principios o valores universales que fundamentan el derecho positivo, o es que el derecho positivo funciona solamente a partir de premisas prescriptivas? Esto ciertamente apertura a una justificación desde el iusnaturalismo y la creencia de un derecho natural que determina al derecho positivo, no obstante, Reale solo admite la existencia del derecho natural en tanto representa una constante histórica, que es modificable y responde a contextos culturales específicos.

Otra de las figuras destacables de la construcción del trialismo jurídico es Miguel Ángel Ciuro Caldani, jurista argentino que se encargó de revisar y replantear la dimensión dikelógica en la teoría de Goldschmidt.

De acuerdo al autor, en la teoría trialista "la realidad social y la normatividad tienen positividad propia, que no depende de su justicia, pero se ha de procurar cambiar esa positividad para realizar la justicia. Ante la milenaria y reiterativa polémica de lo que el Derecho ´es´, a la que responde también el trialismo originario, proponemos a esta teoría como una "construcción" que resulte de interés común, en la que se pueda acordar para proseguir en las investigaciones sobre esa base" (Caldani, 2007)

Este aporte ha sido significativo en la construcción del pensamiento trialista del derecho siendo que, por ejemplo, el aspecto metaético que reviste al razonamiento normativo pasa de un intento de objetivismo moral a un sentido constructivista, los valores no pueden ser estáticos y se encuentran supeditados al contexto histórico cultural del propio sistema jurídico.

Otros académicos como Robert Alexy (2002) también hicieron contribuciones importantes al desarrollo del trialismo jurídico sin la necesidad de adjudicarse a esta corriente. Alexy ha desarrollado un entendimiento filosófico enfatizando la importancia de la dimensión axiológica en la toma de decisiones legales.

En su *Teoría de la argumentación jurídica: La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, el autor hace mención a la dimensión axiológica del derecho en tanto los valores representa un tipo de justificación que guían las decisiones judiciales y la interpretación de las normas. Estos valores desempeñan un papel crucial en la aplicación del derecho (Alexy, 2002, p. 45).

Dados estos antecedentes, podemos observar que el trialismo jurídico tiene importantes implicaciones para la práctica legal y la interpretación normativa. Esta corriente parece insistir en analizar las dimensiones normativas, fácticas y axiológicas para que los operadores del derecho puedan tomar decisiones más estructuradas y complejas sobre la realidad y las controversias tratadas en los sistemas de administración de justicia.

El trialismo jurídico es una teoría que ha enriquecido la comprensión del derecho al considerar normas, hechos y valores de manera interconectada. Aunque presenta desafíos y críticas (que generalmente argumentan que la teoría trialista es

demasiado abstracta y difícil de aplicar en la práctica legal, siendo la identificación y ponderación de valores subjetiva y conflictiva), este enfoque puede ofrecernos una perspectiva más completa y multidisciplinaria del derecho, fomentando un debate enriquecedor en el campo jurídico, promoviendo un mayor diálogo interdisciplinario entre la filosofía, la sociología y el derecho.

3. TRIALISMO JURÍDICO EN EL PENSAMIENTO DE RAFAEL GARCÍA ROSQUELLAS

Rafael García Rosquellas nació en 1907 en Sucre. Su formación académica no solo fue institucional, sino que recibió una basta formación por su padre, de profesión abogado, y su madre, de quien además recibió una formación literaria y musical. Ingresó a la Universidad Mayor Real y Pontificia de San Francisco Xavier de Chuquisaca en la carrera de Derecho, continuando el legado familiar que venía desde sus antepasados.

Durante su formación universitaria, el año 1932, se declara la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay, por lo que debió interrumpir su ciclo universitario para enrolarse en el ejército boliviano. Luego es repatriado a su ciudad de origen a causa de una enfermedad de la que se recupera con éxito.

En 1935, García ya se encuentra trabajando en la Universidad de San Francisco Xavier en diversos cargos, empieza como profesor de estadística, es secretario general del rectorado en la época en que Guillermo Francovich es rector, se hace cargo del Instituto Boliviano de Sociología (ISBO) fundado por José Antonio Arce y reorganizado y realmente puesto en funcionamiento bajo su dirección; es docente titular de las asignaturas de Introducción al Derecho y Filosofía del Derecho. (Rosquellas, 2022)

Este autor ha escrito una multiplicidad de obras sobre filosofía, teoría del derecho y pensamiento filosófico en general. También produjo varias obras literarias como cuentos, poemas y novelas, además de componer algunas piezas musicales, lo que nos da una impresión sobre su formación multifacética y su contacto directo con varias disciplinas humanísticas.

Sus aportes a la filosofía obtuvieron un reconocimiento internacional y llamó la atención de intelectuales como Josef Laurenz Kunz, Carlos Cossio y Luis Pedro Alejandro Recaséns Siches, precisamente por una de sus obras fundamentales: *Bases para una Teoría Integral del Derecho*, escrita en 1943.

En esta obra, motivo de análisis para el presente ensayo, se aborda cuatro campos filosóficos que deben tratarse desde el enfoque integrador, estos son la epistemología, la morfología, la axiología y la sociología del derecho. García Rosquellas explica que las razones para otra comprensión del derecho versan sobre lo siguiente:

a) El ser humano se ha limitado a interpretar el derecho desde su positividad, con este método solo podemos estudiar la jurisprudencia;

b) El derecho es una disciplina que se adecua a los cambios de la realidad;

c) A diferencia de lo que sostiene el positivismo jurídico, la ontología, la axiología, la lógica y la historia forman parte del derecho; y,

d) La discusión sobre el método de la ciencia jurídica[117] no ha puesto atención a las cuestiones sobre cómo deben responder las normas frente a los cambios históricos y culturales.

A partir de ello, el jurista sucrense señala en el prólogo de su obra:

> Hoy es posible hablar de una lógica del Derecho diferente de una axiología y coordinarlas después sin riesgo de confusión. Tal vez un estudio estrictamente jusfilosófico debiera contentarse con esto, pero nosotros creemos indispensable a la integración del conocimiento de lo jurídico el estudio del Derecho pensado, del Derecho en cuanto fenómeno psico-sociológico que es también un Derecho de orden general o universal no menos que el Derecho normativo lógico y axiológico. (Garcia Rosquellas, 1943)

Otro elemento importante, de acuerdo al autor, es que el enfoque integrativista no contradice los aportes que se han hecho desde el derecho positivo, lo que hace en realidad es completar la dimensión jurídica tomando en cuenta el contexto temporal y espacial dentro su análisis.

Precisamente, Garcia Rosquellas hace referencia a Kelsen en relación a que no habría descartado la posibilidad de análisis del derecho desde otros enfoques:

[117] De acuerdo al autor, las propuestas para la consolidación de un método del derecho devienen desde el derecho natural, posteriormente denominado por Kant como derecho racional y sentido metafísico del derecho, mientras que Shelling y Hegel la denominaron derecho ideal.

> Kelsen, creemos, no ha pretendido descartar, al estudiar y exponer el Derecho lógico, la posibilidad de otros puntos de vista convergentes en el Derecho; su actitud es simplemente esta:-Yo estudio el Derecho lógico; ocúpese otros de los ingredientes valorativos del mismo y de su componente genético (…) El Derecho, en cuanto interpretación de un determinado orden de valores, ya no puede exponerse sin limitación tempo espacial, y es por eso que nuestra axiología del Derecho lo es del Derecho boliviano, decididamente y sin contradicción con el maestro vienés. (Garcia Rosquellas, 1943)

Respecto a la dimensión morfológica del derecho, el autor abarca dos cuestiones centrales, a saber, la relación derecho - naturaleza y derecho – moral. Como se había desarrollado puntualmente en la primera parte de este ensayo, esta relación ha sido bastante discutida en el campo académico y en la actualidad los aportes teóricos continúan desde las diferentes corrientes de la filosofía del derecho con la finalidad de identificar pautas y criterios racionales específicos sobre la naturaleza y moral correspondientes con la norma jurídica.

Garcia Rosquellas sostiene que la norma jurídica tiene correspondencia directa con los actos de la naturaleza, pues el acontecimiento jurídico depende de una situación fáctica previa. Así, “cuando se caracterizan como sucesos jurídicos los actos naturales, esto no significa sino que se afirma la validez de normas cuyo contenido está en determinada correspondencia con el acontecer efectivo” (Garcia Rosquellas, 1943, p.49)

En relación al derecho y la moral, el autor explica que desde la teoría pura del derecho existe la necesidad de deslindar al derecho de la justicia (entendida como una categoría moral), que es lo que atañe principalmente a los objetivos del derecho como disciplina social. García Rosquellas explica que, si bien el derecho tiene correspondencia con la naturaleza, no existe una idea de justicia que se pueda racionalizar desde la naturaleza, más aún cuando se piensa que la justicia se encuentra en un orden superior al derecho.

El aspecto morfológico sirve como apertura para la delimitación de un concepto de derecho, que, en el presente caso, utiliza el autor para exponer el resto de su tesis central. De esta manera, a diferencia de la teoría pura, García Rosquellas entiende que el derecho “es una técnica social, una manera de conseguir el estado social deseado enlazando a la conducta humana opuesta a ese estado un acto coactivo”. (Garcia Rosquellas, 1943, p.56)

Para comprender la afirmación anterior, el autor expone nuevamente la diferencia central entre el carácter coercitivo de la norma positiva y el *deber ser* emanado de

la moralidad. Considera, al igual que Kelsen, que en el sistema jurídico se aplica el principio de imputación, el cual condiciona los actos que puedan ocurrir en la naturaleza a una sanción punitiva, es decir, la norma es esencialmente prescriptiva; en tanto la ley natural y la moral pretenden aplicar un sentido descriptivo a la norma jurídica sin muchas probabilidades de éxito. A este razonamiento, el autor añade que, independientemente del mecanismo de la norma, también debe contemplarse los fines que sigue ésta, que es la de motivar a los seres humanos hacia una determinada conducta y sobre la que se mide, en última instancia, la eficacia del derecho.

En relación a los capítulos siguientes del texto en análisis, referentes a la axiología y la sociología del derecho, el autor realiza una exposición sobre los valores y la norma integral; así como la cultura y la economía en los procesos sociales poniendo de manifiesto un sistema jurídico interpelado constantemente por los procesos históricos y los actos de la cultura social y política.

Mi interés, para los fines de este trabajo, era la de exponer una concepción del derecho en el pensamiento de Rafael García Rosquellas motivada por los fundamentos filosóficos del trialismo jurídico; en ese entendido, la obra de este autor boliviano recorre en gran medida lo que posteriormente se ha venido a llamar el enfoque integrador del derecho, pues Rafael García Rosquellas consideró que el derecho debe ser aplicado en nuestro contexto bajo los criterios del trialismo a fin de contemplar un panorama integral entre el mismo derecho y las demandas sociales por un acceso a una justicia real, fundamentos que, de acuerdo al autor, son tan importantes como la norma.

4. SOBRE LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO BOLIVIANO.

Generalmente el pensamiento filosófico del derecho en Bolivia pasa de manera desapercibida o en el peor de los casos es casi inexistente, no sería absurdo decir que no contamos con una tradición académica de la filosofía del derecho en Bolivia. En países vecinos como Argentina se ha desarrollado aportes sumamente importantes para la teoría del derecho a nivel global, basta solo con observar los trabajos de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin sobre los sistemas normativos o los aportes de la filosofía analítica del derecho de Carlos Santiago Nino o Ricardo Guibourg, los cuales tuvieron incidencia en diferentes países y continentes.

Esto da cuenta, entre muchos posibles factores, que en el movimiento académico boliviano no se ha prestado la suficiente atención acerca de la importancia e incidencia que tiene la filosofía del derecho en nuestra sociedad y las instituciones que se encargan de la administración de justicia.

Con mucha razón expone Freddy Zarate (2020) que, “en el caso boliviano, como claramente fue advertido por el filósofo boliviano Guillermo Francovich, quien dijo: “Bolivia es uno de los países sudamericanos de más rica tradición cultural”. Pero todo el legado cultural boliviano no alcanzó el sitial de estudio que mereciese, ya que hasta el día de hoy existen grandes vacíos sobre estudios referidos a la reconstrucción de la historia de las ideas políticas, filosóficas, literarias, jurídicas y artísticas”. (Zárate, 2020)

Se debe aclarar que existen datos biográficos sobre algunos pensadores bolivianos en el campo de la filosofía del derecho, por ejemplo, Luis Arce Lacaze, Vicente Terán y Rafael García Rosquellas, además de algunos juristas contemporáneos como Benjamín Miguel Harb, Huascar Cajías Kauffmann, entre otros. El problema reside en que no se ha plasmado ni sostenido una posición teórica a partir de las investigaciones en esta materia; de hecho, muchos de los escritos sobre derecho en Bolivia solo se remiten a reproducir conceptos e institutos jurídicos sin entrar en mayores consideraciones.

Por ello es necesaria una reconfiguración de la filosofía del derecho en Bolivia con la finalidad de poder superar el obstáculo que ha convertido el pensamiento jurídico en un mero manual de recursos técnico legales. Es importante preguntarnos, por ejemplo, sobre las dimensiones ontológicas, epistemológicas o éticas del pluralismo jurídico o el constitucionalismo en un modelo democrático multiculturalista, los cuales se encuentran establecidos de manera formal desde la promulgación de la Constitución Política del Estado en el año 2009; estos conceptos no solo legitiman el carácter de la pluralidad de las normas, también traen consigo una ideología estructural versátil correspondiente desde el plano social, político, económico y jurídico.

Farit Rojas Tudela (2018) refiere que “la Constitución abre la posibilidad de pensar otro derecho o un derecho otro que no es un derecho de la otredad, sino un derecho de la comunidad de comunidades; esto es, un derecho a ser construido y que podría transformar el lenguaje de derecho y abrir las posibilidades de un Constitucionalismo plurinacional” (Rojas, 2018). Esta lectura sobre nuestro

sistema podría dar apertura al desarrollo de propuestas teóricas respaldadas en los insumos que nos provee la filosofía del derecho.

Sobre este mismo punto, el pensamiento de García Rosquellas es importante no solamente por los fundamentos de una concepción integral del derecho, sino porque representa un intento de construcción teórica que nos permita entender de mejor manera nuestro propio sistema jurídico, lo que incluye pensar en el tratamiento de las controversias y la administración de la justicia.

En ese sentido, la visión integrativista de García Rosquellas responde a la observación del contexto histórico, político y social boliviano en la constitución del sistema jurídico. Por otra parte, cuando el tratamiento normativo en otros sistemas como el derecho continental europeo o el common law actualmente distan de un sistema pluralista como el nuestro, se hace necesaria otra interpretación además de la positivista; el panorama se vuelve más complejo cuando nos topamos con un Estado que reconoce los sistemas de los pueblos indígena originarios campesinos como parte integral del estado de derecho, motivos que requieren la consolidación de una nueva tradición académica de la filosofía del derecho que corresponda a todas las cuestiones planteadas a lo largo del presente trabajo.

CONCLUSIONES

A partir de lo desarrollado en el presente trabajo, se concluye lo siguiente:

- El trialismo jurídico configuró un nuevo entendimiento para la comprensión del derecho en el siglo XX al considerar normas, hechos y valores de manera interconectada, ofreciendo una perspectiva más completa y multidisciplinaria del derecho.
- La filosofía integrativista del derecho tuvo gran incidencia en Latinoamérica debido a los procesos históricos y culturales sobre los que se plasmaron las normas jurídicas. Se cuestionó la idea de una aplicación estrictamente lógico inferencial de la norma y se propuso la aplicación axiológica y ontológica en el derecho.
- El pensamiento de Rafael Garcia Rosquellas se encuentra vinculado con la dimensión trialista del derecho al contemplar una concepción teórico jurídica más compleja que la tesis Kelseniana, sin ser necesariamente contraria al positivismo jurídico.

- La perspectiva integrativista de Rafael García Rosquellas responde a la observación del contexto histórico, político y social boliviano y su influencia en la constitución del sistema jurídico; por tanto, puede extender su enfoque a otros temas centrales como el pluralismo jurídico y el razonamiento jurídico dentro el constitucionalismo contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

Alexy, R. (2002). *Teoría de la argumentación jurídica: La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Caldani, M. Á. (2007). *Metodología Dikelógica.* Rosario, Argentina: Fundación para las Investigaciones Jurídicas.

Finnis, J. (1992). *Ley natural y Derechos naturales.* Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Garcia Rosquellas, R. (1943). *Bases para una Teoría Integral del Derecho.* Sucre, Bolivia.

Goldschmidt, W. (1973). *Introducción filosófica al derecho. La teoría trialista del mundo jurídico y sus horizontes.* Buenos Aires: Palma.

Kelsen, H. (1982). *Teoría Pura del Derecho.* (R. J. Vernengo, Trad.) Mexico DF : Universidad Autónoma de México .

Medina, J. G. (2006). La teoría de la justicia de Miguel Reale. 28.

Reale, M. (1999). *Filosofia do Direito.* São Paulo, Brasil : Saraiva.

Rojas, F. (2018). *Constitución y Deconstrucción.* La Paz: Centro de Investigaciones Sociales de la Vicepresidencia.

Rosquellas, R. G. (2022). *Rafael García Rosquellas, memoria y legado.* Retrieved 5 de octubre de 2023, from https://rafaelgarciarosquellas.bo/

Scotti, L. B. (2015). *Werner Goldschmidt: el gran Maestro del Derecho.* Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Retrieved Septiembre de 2023.

Zárate, F. (22 de Febrero de 2020). El legado de Luis Arce Lacaze a la Filosofía del Derecho. Una mirada a los aportes del intelectual sucrense a la historia de las ideas jurídicas de fines del siglo XIX. *Opinión*. https://www.opinion.com.bo/articulo/ramona/legado-luis-arce-lacaze-filosofia-derecho/20200222113011752791.html

FILOSOFÍA SIN LUGAR: EXPLORACIÓN SIN LÍMITES

Saúl Edmundo Gómez Molina

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo explorar la importancia de la filosofía y el pensamiento racional como la capacidad humana de comprender y conocer la realidad. Desde una metodología analítica de posturas filosóficas se centra en la corriente del nuevo realismo filosófico como respuesta al escepticismo posmoderno, acentuando la importancia de retomar la verdad como horizonte al rechazar la idea del relativismo. La conclusión es que la filosofía devela lo importante a nivel individual y social, instituyéndose en el medio para enfrentar los desafíos y crisis actuales, cuestionando las estructuras establecidas a fin de promover un desarrollo humano, esto implica que no responde a un determinado territorio, sino que puede ser practicada y aplicada en cualquier contexto o lugar, incluyendo Bolivia y otras regiones del mundo.

PALABRAS CLAVES

Conocimiento, nuevo realismo filosófico, posmodernidad, conciencia, ¿Filosofía boliviana?

ABSTRACT

The article has the objective of exploring the importance of philosophy and rational thought as the human capacity to understand and know reality. Through an analytical methodology of philosophical positions, it focuses on the current of the new realism as a response to postmodern skepticism, emphasizing the importance of reassuming the truth as a horizon rejecting the idea of relativism. The conclusion is that philosophy reveals what is important both at the individual and social level, becoming the means to face the current challenges and crises, questioning the established structures in order to promote human development, this implies that it does not respond to a specific territory, but can be practiced

and applied in any context or place, including Bolivia and other regions of the world.

KEY WORDS

Knowledge, new realism, postmodernity, consciousness.

INTRODUCCIÓN

La filosofía, como disciplina que busca comprender la realidad y la existencia humana, es objeto de debate en diversos contextos y culturas. Sin embargo, la idea que existe una filosofía exclusiva de un determinado lugar, como Bolivia, es cuestionable. En el presente artículo se presenta algunos fundamentos que permiten considerar lo contrario.

En primer lugar, el acto inicial de los filósofos implica el pensamiento y este está estrechamente ligado a la razón, es decir, no está limitado por fronteras geográficas. Asimismo, la razón, como facultad que nos permite alcanzar el conocimiento verdadero, es universal y no se confina a un solo lugar.

También, en sus postulados denuncia la falacia del tiempo y el espacio que tiende a relativizar el pensamiento filosófico al sugerir que está influenciado por el contexto temporal y espacial en el que surge.

De esta manera, se destaca la importancia de la verdad para la vida humana y el surgimiento del nuevo realismo filosófico como respuesta al escepticismo posmoderno que busca restablecer la confianza en la capacidad humana de comprender y conocer la realidad. Ideas que refuerzan la tesis que la filosofía trasciende los límites geográficos y culturales, demostrando así que no existe una filosofía específica de un lugar determinado, como Bolivia.

1. EXPLORANDO LA CAPACIDAD DE PENSARSE A SÍ MISMO: REFLEXIONES SOBRE LA CONCIENCIA

El reconocido filósofo boliviano Guillermo Francovich Salazar, en su obra titulada *La filosofía en Bolivia*, mencionó que las poblaciones que habitaban el actual territorio boliviano poseyeron una cultura altamente evolucionada (Francovich, 1987, p.11); no obstante: ¿Consiguió esa cultura elaborar una filosofía propiamente dicha?

En palabras del autor, muchos investigadores opinan que el pensamiento de las poblaciones precolombinas se elevó al rango metafísico (Francovich, 1987, p.11), juicio que en el contenido de su obra no se encuentra claramente identificado, pues si bien, se exhiben datos históricos sobre varios filósofos desde la época virreinal, pasando por el declive republicano del liberalismo y el positivismo, hasta el panorama existencialista de inicios del siglo XX, no se tiene detallada una filosofía boliviana propiamente dicha.

Esto nos permite evidenciar que incluso a nombre de una filosofía boliviana, el primer acto de los filósofos involucra el pensamiento, estrechamente vinculado a la razón. Al respecto, hacer filosofía parte de la autorreflexión y el autorreconocimiento, a través de la capacidad de pensar y comprenderse a uno mismo.

Involucrando al pensador que marcó este hito (autorreflexión y autorreconocimiento), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, a través la idea del espíritu (Geist), sostuvo que el ser humano es racional por naturaleza, pero esta racionalidad sólo se actualiza cuando se convierte en objeto de reflexión para uno mismo.

> La historia del espíritu es su acción, pues él sólo es lo que él hace y su acción es, y precisamente, en cuanto espíritu, hacerse objeto de su conciencia, concebirse a sí mismo explicitándose. Este concebir es su ser y su principio y la perfección de un concebir es a la vez su alienación (Entäusserung) y su tránsito. El espíritu, formalmente expresado, que concibe de nuevo este concebir, y lo que es lo mismo, que va en sí mismo, desde la alienación, es el espíritu del grado superior respecto a sí, como él se encontraba en aquel primer concebir (Hegel, 2000, p.387).

El espíritu, como entidad pensante, es capaz de reflexionar sobre sus propios pensamientos y acciones, adquiriendo conciencia y comprensión de sí mismo, este autorreflexión permite (al espíritu) reconocerse como una entidad distinta y consciente.

Por este proceso, el espíritu es capaz de definir y comprender su propio ser. A través de la autorreflexión, el espíritu adquiere conciencia de sí mismo y comprende sus propios pensamientos y acciones. A través del autoreconocimiento, el espíritu se reconoce en los demás y se da cuenta de su interconexión con el mundo que se desarrolla a través de un proceso dialéctico en el que se superan las contradicciones y se alcanza un mayor nivel de comprensión y libertad.

En el pensamiento de Hegel (2000):

> La autoconciencia sabe que la realidad que ella ha engendrado no es otra cosa que ella misma puesta como lo otro, pero que una vez pensada dicha realidad esta apariencia de autonomía, de independencia, se disuelve. En la realidad constituida por ella la autoconciencia sabe que esa realidad es ella misma puesta como objeto, como objetividad. Por consiguiente, la objetividad se disuelve en la misma autoconciencia. (p.42).

Entonces, la autoconciencia reconoce que la realidad que percibe y crea es una proyección de sí misma, y al reflexionar sobre esta realidad, se da cuenta que la autonomía e independencia que parecía tener se desvanece.

Por otro lado cabe indicar que el *Geist* es un principio activo y dinámico que impulsa el progreso y la evolución de la humanidad, según Hegel: el espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. (Hegel, 1966, p.12). A medida que el *Geist* se desarrolla, se superan las limitaciones y contradicciones del pensamiento y se alcanza una mayor comprensión de la realidad.

Entonces, diríamos que el primer acto de los filósofos implica el pensamiento, dado que la filosofía no solo es un ejercicio intelectual, sino también un proceso de autoconocimiento y autorreflexión. Este enunciado se fundamenta en dos argumentos sólidos: primero, que hacer filosofía implica un análisis profundo de sí mismo, de la propia capacidad de pensar y comprenderse; segundo, que según la perspectiva de Hegel, la verdadera racionalidad del ser humano se manifiesta cuando reflexiona sobre sí mismo.

En conjunto, estos argumentos sugieren que el primer paso en el camino filosófico es el reconocimiento y la comprensión de la propia mente, lo que implica una exploración profunda y crítica de la naturaleza humana, lo que a su vez impulsa la búsqueda filosófica en cualquier lugar y en cualquier momento. en otras palabras, el reconocimiento y la comprensión de la propia mente son esenciales para este proceso filosófico, ya que proporcionan el punto de partida para cualquier indagación significativa. La filosofía no está limitada por fronteras físicas, pues surge de la mente humana y su capacidad de autorreflexión.

2. EL PENSAMIENTO RACIONAL COMO BASE PARA EL DESARROLLO DE HABILIDADES FILOSÓFICAS

La alegoría del carro alado es utilizada por Platón, en su diálogo Fedro (sección 246a-254e), para explicar su visión del alma humana y el afán humano por el conocimiento del ser y la verdad.

> Ocupémonos ahora del alma en sí misma. Para decir lo que ella es, sería preciso una ciencia divina y desenvolvimientos sin fin. Para hacer comprender su naturaleza por una comparación, basta una ciencia humana y algunas palabras. Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar. (Platón, 1871, p.49).

Para Platón, la racionalidad se encuentra en la parte más elevada del alma, conocida como la razón o la parte racional. Según Platón, la razón es la facultad que nos permite alcanzar el conocimiento verdadero y comprender las ideas eternas y universales. Es a través de la razón que podemos discernir entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto.

> He aquí, sin embargo, lo que es, porque no hay temor de publicar la verdad, sobre todo, cuando se trata de la verdad. La esencia sin color, sin forma, impalpable, no puede contemplarse sino por la guía del alma, la inteligencia; en torno de la esencia está la estancia de la ciencia perfecta que abraza la verdad toda entera. (Platón, 1871, p.294).

En *Ética Nicomaquea* de Aristóteles encontramos que la racionalidad es una facultad distintiva del ser humano que le permite pensar, razonar y tomar decisiones basadas en la lógica y la razón.

> Por eso, los hombres aplican también estas consideraciones a toda el alma, porque ven algo semejante en las partes del alma. Ahora bien, se puede hablar así a propósito de las partes del alma, pero toda el alma, lo mismo del continente que del incontinente, obra voluntariamente, y ninguno de los dos obra por fuerza, sino solamente algo en ellos, puesto que por naturaleza tenemos ambas partes. En efecto, la razón nos pertenece por naturaleza, pues estará presente en nosotros si el desarrollo se ha permitido y no se ha impedido, y también el apetito, porque nos acompaña y está presente en nosotros, inmediatamente desde el nacimiento. (Aristóteles, 1985, p.454).

Según Aristóteles, la racionalidad es la capacidad de utilizar la mente para comprender y conocer la realidad, así como para discernir entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso.

La virtud dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza y por ello requiere experiencia y tiempo. (Aristóteles, 1985, p.158). Esta virtud se refiere a la capacidad de la razón para comprender la realidad y se divide en dos partes: la parte con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y la parte con la que percibimos los contingentes, (Aristóteles, 1985, p.268).

Aristóteles consideró que la racionalidad era una parte esencial de la naturaleza humana y que distinguía a los seres humanos de otras formas de vida. Creía que la racionalidad nos permite alcanzar la excelencia moral y vivir una vida virtuosa.

La racionalidad, para Aristóteles, implica el uso de la lógica y el razonamiento deductivo e inductivo para llegar a conclusiones y tomar decisiones informadas. Para alcanzar un bien, uno puede servirse de medios malos de la misma manera que una conclusión verdadera puede deducirse de premisas falsas, se trata aquí del silogismo práctico.

En *Primeros analíticos*, Aristóteles (Sección 24b18-20) entiende por silogismo, un discurso en el que establecidas determinadas premisas resulta necesariamente de ellas, por ser lo que son, algo distinto de lo antes establecido (Aristóteles, 1549, p.205). También implica la capacidad de reflexionar sobre nuestras acciones y evaluarlas en función de principios éticos y morales.

Conectando los postulados indicados por Platón y Aristóteles con el sentido del espíritu de Hegel, se tiene un pensamiento alejado del naturalismo, sobre este último, si bien no hay un único autor que pueda considerarse el principal exponente de esta corriente, ya que ha sido abordado por diversos filósofos en diferentes contextos y épocas, sin embargo, uno de los filósofos más influyentes en la formulación del naturalismo es el filósofo estadounidense John Dewey que postula que todo en el universo puede explicarse y entenderse a través de procesos y leyes naturales, sin necesidad de explicaciones sobrenaturales o metafísicas. Es una visión que enfatiza la importancia de la evidencia empírica, la investigación científica y el estudio del mundo natural.

Según el naturalismo, no existe un reino separado de lo sobrenatural o lo espiritual y todos los fenómenos, incluidos los pensamientos, las emociones y la conciencia humana, pueden explicarse en última instancia en términos de procesos físicos y leyes naturales.

El naturalismo se asocia a menudo con el materialismo científico, que sostiene que el mundo físico es la única realidad y que todo puede reducirse a materia y energía. Sin embargo, el naturalismo también puede abarcar otras perspectivas, como el fisicalismo, que se centra en el estudio de entidades físicas y el naturalismo metodológico, que limita la investigación científica a las causas y explicaciones naturales. (Gabriel, 2015)

El naturalismo ha sido influyente en varios campos, incluidos la filosofía, la ciencia y la ética, proporciona un marco para comprender el mundo basado en evidencia empírica y una investigación racional rechazando explicaciones sobrenaturales o metafísicas en favor de explicaciones naturalistas basadas en fenómenos observables.

Hasta aquí tenemos que la razón, entendida como la facultad que nos permite alcanzar el conocimiento verdadero, es fundamental en la comprensión de las ideas eternas y universales, tal como sostienen Platón y Aristóteles. Esta capacidad racional no solo nos permite entender la realidad, sino también discernir entre lo correcto y lo incorrecto, lo verdadero y lo falso. Lo contrario implicaría adscribirnos al naturalismo y al materialismo científico, que limitan la comprensión de la realidad a lo puramente físico y empírico, excluyendo aspectos más amplios de la existencia humana y el conocimiento.

En última instancia, esta conclusión resalta la importancia de la razón como herramienta fundamental para la búsqueda y comprensión del conocimiento verdadero. Implica reflexionar críticamente, a fin de buscar alternativas que nos permitan superar los desafíos actuales, sin dejar de reconocer que la filosofía es inherente a la mente humana y trasciende cualquier límite geográfico o cultural. Es un proceso continuo de indagación, análisis y descubrimiento que puede tener lugar en cualquier lugar y en cualquier momento. Esto nos insta a adoptar una perspectiva más amplia y abierta, fomentando el diálogo en la búsqueda de respuestas a las preguntas fundamentales sobre la realidad, en lugar de confinar a la filosofía a un lugar específico, debemos reconocer su universalidad y su potencial para enriquecer nuestras vidas y comprender el mundo que habitamos.

3. LA FALACIA DEL LÍMITE ESPACIAL Y TERRITORIAL DEL PENSAMIENTO

La crisis de nuestro tiempo plantea la necesidad de reflexionar y direccionar un cambio de paradigma en la forma en que nos relacionamos con el mundo y con los demás, así como un compromiso colectivo para promover la verdad, al contrario de relativizarla, en palabras del sociólogo y filósofo:

> …dado que la realidad es aquello que se resiste a la voluntad, lo que de verdad importa es librarse de la realidad. Lo que importa es vivir en el mundo que hemos hecho solamente con los deseos de uno o de una: con los míos, con los tuyos y con los nuestros (los de los compradores, los de los consumidores, los de los usuarios y los beneficiarios de la tecnología). (Bauman, 2016, p. 146)

Byung Chul Han en su obra titulada: *La sociedad de la transparencia*, manifiesta*:*

> Transparencia y verdad no son idénticas. Esta última es una negatividad en cuanto se pone e impone declarando falso todo lo *otro*. Más información o una acumulación de información por sí sola no es ninguna verdad. Le falta la dirección, a saber, el sentido. Precisamente por la falta de la negatividad de lo verdadero se llega a una pululación y masificación de lo positivo. La hiperinformación y la hipercomunicación dan testimonio de la falta de verdad, e incluso de la falta de ser. Más información, más comunicación no elimina la fundamental imprecisión del todo. Más bien la agrava. (Han, 2013, p.23).

Queda claro que en los tiempos actuales de hipercomunicación, uno no puede dejar de hacer la conexión con la idea que, a más escepticismo, menos verdad, a mayor información mayor palabrería. A medida que la información se multiplica, la verdad puede ser oscurecida por la confusión y la desinformación.

Esto nos lleva a indagar sobre la falacia del tiempo y el espacio, como prisión de la filosofía. Partiendo del concepto de espíritu del tiempo o *ZeitGeist*, término que ha llegado a asociarse con la filosofía de la historia de Hegel, -aunque él mismo no lo usa-.

En sus *Conferencias sobre la historia de la filosofía* (1805, publicado póstumamente), Hegel nos dice que ningún hombre puede superar su propio tiempo, porque el espíritu de su tiempo (*der Geist seiner Zeit*) es también su espíritu (Magee, 2010, p.273).

En el Prefacio a *La Filosofía del Derecho*, donde Hegel cuenta decirnos que la idea de que la filosofía trascienda su propio tiempo es tan tonta como la idea de que un hombre pueda saltar sobre la estatua de Rodas. Esto a menudo se

malinterpreta como una afirmación del historicismo radical (la creencia de que todas las afirmaciones, incluso filosóficos, son verdaderos sólo para el período de tiempo en el que son). De hecho, Hegel cree que cada época y su espíritu único es una etapa en el desarrollo del espíritu mundial mismo; un paso cultural particular en la larga lucha de la humanidad por tomar conciencia de sí misma, como esto el proceso está en curso, los individuos son siempre expresiones de su lugar en la historia y sus limitaciones. Por lo tanto, nunca podrán salir completamente de su época para comprender el mundo y a sí mismos (Magee, 2010, p.273).

¿A qué se refiere a la influencia cultural, social y política que caracteriza a una determinada época o período histórico? Se trata de las ideas, valores, creencias y tendencias dominantes que moldean la forma en que las personas piensan, actúan y se relacionan en una sociedad en un momento dado.

El espíritu del tiempo es una noción que ha sido abordada por varios filósofos y sociólogos a lo largo de la historia. Por ejemplo, Hegel consideró que el espíritu del tiempo era una fuerza impulsora en el desarrollo de la historia, mientras que Nietzsche lo veía como una expresión de la voluntad de poder.

El análisis del espíritu del tiempo permite comprender las características y dinámicas de una sociedad en un momento determinado, así como identificar los cambios y transformaciones que pueden estar ocurriendo. También puede ayudar a reflexionar sobre las influencias y presiones que ejerce el contexto social en la forma en que las personas piensan y actúan.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que el espíritu del tiempo no es estático ni uniforme, ya que puede haber diferentes corrientes y perspectivas dentro de una misma época. Además, el espíritu del tiempo puede ser objeto de crítica y cuestionamiento, ya que no necesariamente refleja la totalidad de las opiniones y visiones de una sociedad.

Ante los efectos de la hiperinformación y la tesis que sostiene que todas las afirmaciones, incluso las filosóficas, son verdaderas solo para el período de tiempo y el espacio físico en el que se formulan, es decir, aquella perspectiva que sugiere que la verdad es relativa al momento histórico en el que se encuentra una afirmación, puede dar lugar a pensar que la realidad es subjetiva, empero, el espíritu del tiempo, como se mencionó anteriormente, no es estático ni uniforme, lo que implica que las corrientes y perspectivas de un época y espacio trascienden la estaticidad y uniformidad. En este sentido, la idea de que no existe filosofía de

un lugar específico se entrelaza con la noción de que la verdad no está sujeta al momento histórico ni al espacio físico en el que se expresa una afirmación.

4. ENFRENTANDO LA CRISIS DE NUESTRO TIEMPO: LA BÚSQUEDA FILOSÓFICA DE SENTIDO Y PROPÓSITO EN UN MUNDO COMPLEJO

¿Qué es lo importante?, para la totalidad de la vida, como humanidad tenemos que tener un tipo de entendimiento que no atañe a un determinado grupo.

Sócrates consideraba a la filosofía como una actividad esencial para la vida humana. Según él, la filosofía era un camino hacia la sabiduría y la búsqueda de la verdad. Sócrates creía que el conocimiento y la comprensión profunda eran fundamentales para vivir una vida virtuosa y plena.

Una de las citas más conocidas de Sócrates sobre la filosofía es: Una vida sin examen no merece la pena ser vivida (Platón, 1871, p.81).

Esta afirmación refleja la importancia que Sócrates daba a la reflexión y al autoconocimiento como parte integral de la filosofía, resume la filosofía de Sócrates y su enfoque en la importancia del autoexamen y la reflexión en la vida humana.

Sócrates creía que la búsqueda de la verdad y el conocimiento era esencial para vivir una vida significativa y virtuosa. Consideraba que la ignorancia era la raíz de los humanos y que solo a través del autoexamen y la autoconciencia podríamos alcanzar la sabiduría y la excelencia moral.

Para Sócrates, el examen de uno mismo implicaba cuestionar nuestras creencias, valores y acciones, y someterlos a un escrutinio crítico. Solo al cuestionar nuestras suposiciones y prejuicios podríamos llegar a una comprensión más profunda de nosotros mismos y del mundo que nos rodea.

Esta cita también implica que una vida sin reflexión y autoexamen sería una vida superficial y carente de propósito. Sócrates instaba a las personas a no conformarse con una existencia pasiva, sino a buscar constantemente la verdad y a cuestionar sus propias convicciones.

Al conectar estas ideas, se puede decir que, al considerar la filosofía como un camino hacia la búsqueda de la verdad, implica que hay una verdad, por tanto, esta no es relativa, esto se fundamenta en la idea que la verdad constituye un valor esencial para la vida y puede ser alcanzada a través de la práctica filosófica. Esta noción refuerza la tesis que no existe una filosofía arraigada en un lugar determinado pues al buscar la verdad a través de la filosofía, se reconoce que esta verdad no está limitada por el contexto espacial, sino que es un ideal universal que puede ser perseguido en cualquier lugar, en otras palabras, se destaca la universalidad de la filosofía enfatizando la búsqueda de la verdad como un componente esencial de la práctica filosófica, lo que sugiere que la verdad no es relativa y que debe ser alcanzada independientemente del lugar.

5. EL RETORNO A LA REALIDAD: EL NUEVO REALISMO FILOSÓFICO COMO RESPUESTA AL ESCEPTICISMO POSMODERNO

El movimiento filosófico conocido como: Nuevo Realismo, surgió en el siglo XXI y está asociado a filósofos como Maurizio Ferraris y Markus Gabriel, entre otros. Este movimiento critica el posmodernismo y enfatiza el criterio de lo real y la objetividad en la filosofía.

Por tanto, el *Nuevo Realismo* no es otra cosa sino el nombre para la era posterior a la posmodernidad.

Al respecto, uno de los precursores de este movimiento califica a la posmodernidad como:

> La posmodernidad fue un intento por comenzar, de modo radical, desde cero, tras las grandes promesas de salvación de la humanidad que anunciaron las religiones, la ciencia moderna y hasta las ideas políticas radicales de los totalitarismos de izquierda y derecha. La posmodernidad anhelaba consumar la ruptura con la tradición y liberarnos de la ilusión de que existe un sentido de la vida al que aspiramos. Sin embargo, para liberarnos de esa ilusión simplemente se crearon nuevas ilusiones, sobre todo la de que estamos encallados en nuestras ilusiones. La posmodernidad quería señalarnos que la humanidad padece, desde la prehistoria, una terrible alucinación colectiva: la metafísica (Gabriel, 2015, p.10).
> La posmodernidad ha objetado que *solamente* existen las cosas tal como se nos presentan. Que no hay nada más detrás, ni mundo ni realidad en sí mismos (…) Sin embargo, la posmodernidad es simplemente otra variación de la metafísica. Para ser exactos se trata de una forma bastante general del constructivismo (Gabriel, 2015, p.11).

A su vez, sobre el relativismo y el pluralismo, Markus indica que la posmodernidad sostiene que no existe una verdad absoluta y que todas las

interpretaciones son igualmente válidas. Se enfatiza la diversidad de perspectivas y se promueve el respeto por las diferentes formas de ver el mundo.

> Pero la existencia y el conocimiento humanos no son una alucinación colectiva, ni estamos encallados en algún mundo de imágenes o sistema de conceptos, detrás de los cuales se encuentra el mundo verdadero. El nuevo realismo presupone, más bien, que conocemos el mundo tal como es. Por supuesto que podemos equivocarnos, y entonces nos encontramos en las circunstancias de una ilusión. Pero no es cierto que nos equivoquemos casi siempre. (Gabriel, 2015, p.13)
> La posmodernidad busca desmantelar las estructuras y categorías establecidas, cuestionando las jerarquías, las normas y las identidades fijas. Se enfoca en analizar cómo el lenguaje y el poder influyen en la construcción de la realidad. El constructivismo afirma que no podemos conocer una regla omniabarcante Nos encontraríamos inmersos en luchas de poder, o en tramas comunicativas, y frente a sus ojos intentaríamos ponernos de acuerdo para decidir qué ilusiones deseamos que nos rijan. (Gabriel, 2015, p.19)
> El *nuevo realismo*, en primer lugar, intenta responder consecuente y seriamente la pregunta acerca de si puede existir dicha regla. La respuesta a esta pregunta no es una nueva construcción. (Gabriel, 2015, p.19)

Según Ferraris, el nuevo realismo rechaza la idea posmoderna de que no existe una verdad objetiva y que todas las interpretaciones son igualmente válidas, este autor dirá:

> …el postmodernismo se ha revelado por eso como un anti-realismo mágico, una doctrina que atribuye al espíritu un dominio incontrastado sobre el curso del mundo. Es contra este espíritu que, con el inicio del siglo presente, el realismo ha dado un paso adelante. Se trata de restituir legitimidad, en filosofía, en política y en la vida cotidiana, a una noción que los fastos de la postmodernidad consideraron una ingenuidad filosófica y una manifestación de conservadurismo político, ya que apelar a la realidad en épocas todavía ligadas al mortífero slogan *la imaginación al poder*, ha aparecido como el deseo de que nada cambie, aceptando el mundo, así como es. Treinta años de historia nos han enseñado lo contrario. (Ferraris, 2012, p.25)
> Entonemos prematuramente elementos importantes de esta corriente de pensamiento (nuevo realismo). En primer lugar, el fin del giro lingüístico y la más marcada inclinación realística de los filósofos en comparación a periodos anteriores (a pesar de que no adhirieran a posiciones postmodernistas), les ha permitido ser más sensibles con las razones del construccionismo y con rol modelizante de los esquemas conceptuales respecto de la experiencia. (Ferraris, 2012, p.26)
> Un segundo modo en la declinación del giro lingüístico ha tenido que ver con el retorno a la percepción, a una experiencia tradicionalmente descuidada por el trascendentalismo filosófico y el postmodernismo. (Ferraris, 2012, p.27)
> Claramente, el hecho de que hayamos vuelto a considerar la estética no como una filosofía de la ilusión, sino como una filosofía de la percepción, ha revelado una nueva disponibilidad respecto del mundo externo, de una realidad que desborda los esquemas conceptuales y que es independiente de ellos, justamente porque no nos es posible, con

> sólo la fuerza de la reflexión, corregir las ilusiones ópticas, o cambiar los colores de los objetos que nos rodean. (Ferraris, 2012, p.27)
> Otro elemento significativo de la transformación realista es al que se denominaría viraje ontológico, esto es el hecho de que siempre más, tanto en ámbito analítico como en ámbito continental, se ha asistido a un relanzamiento de la ontología como ciencia del ser, de la multiplicidad de los objetos que -desde la percepción de lo social constituyen una dimensión de análisis no subordinada necesariamente a las ciencias de la naturaleza. (Ferraris, 2012, p.28)

En suma, el movimiento del nuevo realismo busca superar el relativismo y el escepticismo del posmodernismo afirmando la existencia de una realidad objetiva que puede ser estudiada y comprendida. Su objetivo es reintroducir la idea de verdad y objetividad en el discurso filosófico.

La necesidad del reconocimiento del principio de la verdad en la sociedad actual implica restaurar la idea de que existe una realidad objetiva y que es posible conocerla o descubrirla. Este principio sostiene que hay una correspondencia entre nuestras creencias o afirmaciones y los hechos o la realidad externa. En otras palabras, una afirmación es verdadera si se ajusta a los hechos o a la realidad.

El principio de la verdad resulta fundamental en la epistemología y la teoría del conocimiento, ya que establece que el objetivo del conocimiento es alcanzar la verdad y que existen criterios o métodos para evaluar la verdad de nuestras afirmaciones, su base reside en la idea que esta (la verdad) no es una propiedad de las proposiciones o de las representaciones mentales, sino que es una relación entre el pensamiento y la realidad. Gabriel argumenta que la verdad no puede ser reducida a una mera correspondencia entre el lenguaje y los hechos, sino que implica una relación más compleja entre el pensamiento y la realidad. Para él, la verdad es una forma de acceso a la realidad, una forma de conocer y comprender el mundo que nos rodea. (Gabriel, 2019, pág. 1)

En su obra *El sentido del pensamiento*, el precitado autor explora estas ideas y plantea que la verdad no es algo estático y absoluto, sino que está sujeta a interpretación y a la perspectiva del sujeto que conoce. Para él, la verdad es un proceso dinámico y en constante evolución, que se construye a través del diálogo y la interacción entre diferentes puntos de vista.

Entonces, el retorno al realismo filosófico en respuesta al escepticismo posmoderno representa un giro hacia la búsqueda de una verdad objetiva y universal que trasciende las limitaciones temporales y geográficas. Este movimiento filosófico, encabezado por pensadores como Maurizio Ferraris y

Markus Gabriel, rechaza la noción que la verdad es relativa a un lugar o tiempo específico, abogando por la existencia de una realidad objetiva que puede ser comprendida a través de la filosofía. Al cuestionar las bases del escepticismo posmoderno y enfatizar la importancia de lo real y la objetividad en la reflexión filosófica, el nuevo realismo busca restablecer la confianza en la capacidad humana de conocer y comprender el mundo en su totalidad.

Resulta evidente, la conexión con la tesis que no existe una filosofía arraigada en un lugar determinado como Bolivia, pues a través del nuevo realismo filosófico se puede generar una comprensión universal de la verdad que no está limitada por fronteras geográficas o culturales. Al reconocer que la filosofía busca abordar cuestiones fundamentales de la existencia humana de manera global, se refuerza la idea que la verdad es un valor esencial para la vida y puede ser alcanzada a través de la práctica filosófica en cualquier contexto. De esta manera, el retorno a la realidad propuesta por el nuevo realismo filosófico no solo desafía las concepciones relativistas de la verdad, sino que también subraya la universalidad y la trascendencia de la filosofía como disciplina que busca comprender la realidad en su totalidad

CONCLUSIÓN

La filosofía, al involucrar el pensamiento y la razón como medios para alcanzar el conocimiento verdadero, no puede limitarse a un lugar específico.

La autorreflexión y el autorreconocimiento, aspectos fundamentales de la filosofía, según la manifestado en la primera parte del presente trabajo, son universales y trascienden las fronteras geográficas y culturales. Esto sugiere que la filosofía no está ligada a un único lugar, ya que implica una exploración del pensamiento humano que puede ocurrir en cualquier contexto.

El nuevo realismo filosófico, como respuesta al escepticismo posmoderno, rechaza la idea que la verdad es relativa a un determinado lugar o tiempo.

Al afirmar que la existencia y el conocimiento humanos no son una alucinación colectiva, según el último subtítulo del trabajo, el nuevo realismo sostiene que hay una realidad objetiva que trasciende las perspectivas individuales y culturales. Por lo tanto, la filosofía no puede ser considerada como propia de un lugar específico, ya que busca comprender y abordar cuestiones universales que afectan a la humanidad en su conjunto

A pesar de la presencia de filósofos bolivianos y la posibilidad de abordar temas filosóficos desde una perspectiva boliviana, no existe una filosofía boliviana en el sentido de una disciplina filosófica exclusiva de Bolivia. Una filosofía que se piensa para un determinado lugar no es una filosofía más bien una limitación autoimpuesta a la universalidad del pensamiento. Al restringir la filosofía a un contexto geográfico específico, se corre el riesgo de perder de vista su verdadero propósito de explorar las cuestiones fundamentales de la existencia humana en un sentido global y atemporal.

Siguiendo la analogía de la matemática, esta es una sola, una disciplina universal y objetiva que estudia las propiedades y relaciones abstractas de los números, las formas, las estructuras y los patrones. Aunque existen diferentes ramas y áreas de estudio dentro de ella, todas se basan en los mismos principios y reglas fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1549). *Primeros analíticos.*

Aristóteles. (1985). *Ética Nicomaquea.* Madrid: Gredos.

Bordoni, Z. B. (2016). *Estado de crisis.* México D.F.: Paidós.

Ferraris, M. (2012). *Manifiesto del nuevo realismo.* Santiago: Ariadna.

Francovich, G. (1987). *La filosofía en Bolivia.* La Paz: Juventud.

Gabriel, M. (2015). *Por qué no existe el mundo.* Barcelona: Pasado y Presente.

Gabriel, M. (2019). *El sentido del pensamiento.* Barcelona: Pasado y Presente.

Han, B.-C. (2013). *La sociedad de la transparencia.* Barcelona: Herder.

Hegel, G. W. (1966). *Fenomenología del Espíritu.* México D.F.: Fondo de Cultura Económico.

Hegel, G. W. (2000). *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Magee, G. A. (2010). *The Hegel Dictionary.* Continuum International Publishing Group: A&C Black.

Platón. (1871). *La Apología de Sócrates.* Madrid : Patricio de Azcárate.

Platón. (1871). *Obras completas.* Madrid: Patricio de Azcárate.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2024
en los talleres de EBLON IMPRESORES
su edicion consta de 100 ejemplares
para su diagramación se utilizo tipografía
de la familia Times New Roman.